ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

62e Année — Mars-Avril 1961 — N° 364

AVIS DE LA RÉDACTION

Les *Etudes Traditionnelles* devant faire place, autant que possible, aux orientations et aux préoccupations les plus diverses de la spiritualité traditionnelle, la Rédaction a recours à toutes les collaborations qui satisfont à la condition générale de la traditionnalité et à celle spéciale de l'intérêt intellectuel. Cependant elle ne saurait être considérée comme engagée par toutes les conséquences que les différents auteurs, auxquels elle offre les pages de la revue, tirent des principes ou des sources traditionnelles.

Quant aux différents collaborateurs, qui souvent ne se connaissent même pas entre eux, et qui d'ordinaire ignorent les sommaires dans lesquels figureront leurs textes, à plus forte raison, ne pourraient-ils être tenus comme solidaires les uns des autres, de même qu'ils ne sauraient être considérés comme se situant sous quelque autorité organique commune. Sous ce dernier rapport, la Rédaction n'a que le rôle de réunir les collaborations les plus utiles et jugées telles, compte tenu des exigences de ses lecteurs avec lesquels elle est en mesure de se tenir régulièrement en contact (1).

Ces notions sont au fond assez connues, mais nous estimons utile de les rappeler en ce début d'une nouvelle période dans l'histoire de la revue, afin d'éviter toute méprise.

(1) Il est précisé à cette occasion que la Rédaction n'est saisie effectivement que par les correspondances adressées au Rédacteur en chef.

LA CROIX « TEMPS-ESPACE » DANS L'ONOMATOLOGIE KORANIQUE

(suite)

Afin d'être aussi clair que possible, nous résumerons et compléterons notre exposé par les considérations suivantes : « le Premier » se manifeste, pour nous, par notre existence, donc par notre naissance ; Il se manifeste aussi, autour de nous, par l'existence du monde, donc par la Création ; et, dans un sens tout à fait universel, « le Premier » s'affirme par le déploiement de *Mâyâ*, dont Il est l'origine principielle et transcendante.

De même, « le Dernier » est dans notre conscience, premièrement par la certitude de la mort, deuxièmement par l'évidence du Jugement dernier, et troisièmement par la notion métaphysique de l'Apocatastase ; la mort est l'antithèse de la naissance, le Jugement celle de la Création, et l'Apocatastase, celle de *Mâyâ*.

« L'Extérieur » se manifeste par notre existence en tant que telle et dans son actualité, puis par l'existence du monde, — elle aussi envisagée en soi et indépendamment de la question d'origine et de fin, — et *a fortiori* par *Mâyâ*, toujours envisagée, non pas en tant que puissance créatrice « précédant » ses contenus, mais en tant qu'« extériorisation » universelle : sous ce rapport, *Mâyâ* est elle-même tout ce qu'elle comporte, elle est le voile dans lequel sont tissés tous les phénomènes (1).

1. C'est l'« Extériorité » divine qui permet d'affirmer, en termes védantins, que toute chose est *Atmâ*. — Ordinairement, « l'Extérieur » correspond à ce que la doctrine hindoue entend par *Vaishwânara* ; ce n'est que selon une perspective dépassant la simple ontologie que l'« Extériorité » est

De même, « l'Intérieur » se manifeste, dans le microcosme, par l'Intellect ; à l'échelle macrocosmique, et sans tenir compte ici de l'intermédiaire existentiel — donc non « essentiel » — qu'est l'Esprit divin (*Er-Rûh*) au Centre du cosmos, « l'Intérieur » s'affirme par l'Etre pur ; et pour la Réalité totale, Il est le Soi. L'Intellect est voilé par l'*ego* ; l'Etre, par le monde ; le Sur-Etre ou le Soi, par *Mâyâ*, laquelle englobe *Ishwara* ou l'Etre. En d'autres termes : pour l'Univers manifesté, c'est l'Etre déjà — puisqu'Il en est le Principe — qui est « l'Intérieur » ; mais ce même Etre — avec tout ce qu'Il comporte dans sa dimension créatrice — est « l'Extérieur » dès lors qu'on l'envisage par rapport au Soi ; celui-ci est le « Principe du Principe » et l'« Intérieur de l'Intérieur » (1).

* * *

Le Soufi vit sous le regard d'*El-Awwal*, d'*El-Akhir*, d'*Ezh-Zhâhir* et d'*El-Bâtin* ; il vit concrètement dans ces dimensions métaphysiques comme les créatures ordinaires se meuvent dans l'espace et le temps, et comme lui-même s'y meut en tant que créature mortelle ; il est consciemment le point d'intersection où les dimensions divines se rencontrent ; rigoureusement « engagé » dans le drame universel, il ne s'illusionne pas sur des échappatoires impossibles et ne se situe jamais dans la fallacieuse « exterritorialité » des profanes, qui s'imaginent pouvoir vivre en dehors de la Réalité spirituelle, la seule qui soit.

Le monde, quels que puissent être ses contenus permanents ou transitoires, ne se détache jamais de Dieu ; il est toujours cette substance céleste tombée dans un néant et durcie dans le froid de l'éloignement ; les limites des choses et les calamités qui en résultent en témoignent. Le sage voit dans les choses et à travers elles l'origine divine devenue lointaine, et aussi — en considérant les limitations et les mi-

assimilable à *Mâyâ* envisagée dans tout son déploiement et non dans sa seule manifestation sensible ; et rappelons ici que les théologies ordinaires sont des ontologies et n'atteignent pas, par conséquent, la notion du Soi ou du Sur-Etre. En termes hindous, « l'Intérieur » serait — suivant le degré envisagé — *Prâjna* ou *Turiya*.

1. En effet, l'Etre n'est que le Principe de la Manifestation ; ce n'est que pour celle-ci qu'Il est « l'Intérieur », et non pour la Divinité « en Soi ».

sères — le point de chute qui est inéluctable, et où s'écrasera finalement le monde ; il discerne dans les phénomènes le « flux » et le « reflux », l'expansion et le retour, le miracle existentiel et la limite ontologique.

Mais, surtout, le Soufi perçoit par l' « œil du cœur » que « toute chose est Lui » ; le monde, tout en n'étant point Dieu sous le rapport de son existence particulière, n'en est pas moins « l'Extérieur » sous le rapport de sa possibilité profonde ou du miracle permanent auquel il est accroché à tout moment et sans lequel il s'effondrerait dans le néant ; en ce sens, il n'est pas Dieu, mais en un autre sens, il « n'est autre que Lui » en vertu de sa causalité divine. Il se peut que les mots ne sauront jamais rendre compte d'une manière satisfaisante de ce mystère ; mais, en certain point, le monde « est Dieu », ou il n'est pas. Dieu n'est pas le monde, et c'est pour cela, précisément, qu'il est impossible de parler de « l'Extérieur » sans parler aussi de « l'Intérieur » ; le premier n'est vrai que par le second.

Tout homme est comme suspendu entre « le Premier » et « le Dernier » : tout homme est déchu de l'état primordial et menacé de mort ; ou encore : derrière lui est la Loi divine, qui était avant lui, et devant lui est le Jugement en fonction de cette Loi ; Dieu est « le Premier » non seulement comme Créateur, mais aussi comme Législateur. Et de même : l'homme s'étend de sa forme corporelle — « faite à l'image de Dieu » (1) — à travers l'âme et l'esprit jusqu'à l'Etre et jusqu'au Soi, il est donc tissé pour ainsi dire dans « l'Extérieur » et débouche sur « l'Intérieur », grâce à cette parcelle divine en lui à laquelle on ne saurait assigner aucune limite.

Au point de vue de la succession, nous sommes un flux émané du « Premier » ; au point de vue de la simultanéité, nous sommes une coagulation véhiculée par « l'Extérieur ». Or le flux que nous sommes doit porter en lui-même le sentiment de sa relativité et la volonté du reflux — du mouvement vers « le Dernier » — sous peine d'être animal et non humain ; et la coagulation que nous sommes — ou cette indivi-

1. D'où le caractère sacral de la nudité dans l'Hindouisme et ailleurs L'homme était nu lors de sa création, il l'est lors de sa naissance et le sera lors de la résurrection.

duation — doit porter en elle-même la conscience de « l'Intérieur », la raison suffisante de l'homme étant la « manifestation du Non-Manifesté » et non la manifestation tout court (1).

« L'Extérieur » se situe entre « le Premier » et « le Dernier », tandis que « l'Intérieur » est les deux à la fois et ni l'un ni l'autre, car il est aussi bien le Principe tourné vers la Manifestation que le Principe en soi.

Ce qui provient du « Premier » doit retourner au « Dernier », et c'est là le fondement du drame eschatologique de l'homme : nous sommes « un message de Dieu à Dieu », comme diraient les Soufis, mais nous devons faire le parcours librement puisque, étant des hommes et non des animaux, la raison d'être de notre nature est la manifestation plénière de la liberté. Or la liberté est une épée à double tranchant ; mais comme elle est une possibilité, elle ne peut pas ne pas se réaliser ; l'homme est donc nécessaire. La liberté inclut l'éventualité de l'absurde ; c'est-à-dire du désir d'être soi-même « le Premier » dont on vient et « le Dernier » où l'on va, comme si l'Existence provenait de nous-mêmes, alors qu'en réalité nous existons par une volonté étrangère et que nous sommes incapables de créer *ex nihilo* et même d'anéantir.

* * *

Nous pourrions dire aussi que l'homme, n'ayant rien de lui-même et ayant tout reçu, est fait pour l'obéissance : ce n'est qu'en vue — et dans le cadre — de celle-ci que sa liberté a son sens. Il n'y a là aucune contradiction, car ce cadre est assez large pour que la liberté humaine y trouve parfaitement son compte ; nous entendons le liberté positive, celle qui choisit la vérité et le bien et, les ayant choisis, se décide vocationnellement pour telle vérité et tel bien (2) ; et être positivement libre, c'est choisir la soumission, spirituellement parlant (3). Avant nos facultés de sensation et d'action, nous avons reçu l'existence ; l'ayant reçue, avec tout ce

1. Comme le prétendent les matérialistes et les vitalistes.

2. Non un bien fragmentaire qui est contraire, en principe ou en fait, à la vérité et au bien total.

3. Le mot *islâm* ne signifie pas autre chose. D'après Confucius, « la piété filiale et l'obéissance sont le fondement de l'humanité. »

qu'elle contient fondamentalement, elle ne nous appartient que d'une manière conditionnelle ; il est de toute évidence absurde de prétendre à la possession totale d'une chose qui échappe à notre puissance. La malédiction de l'homme moderne, c'est qu'il se croit entièrement libre *de jure*, alors qu'aucune conscience contingente ne saurait l'être, à moins que ce ne soit au-dessus d'elle-même et au-delà de l'obéissance, dans le surnaturel où la créature en se dépassant — par la gnose qui ne fait qu'un avec la grâce de Dieu — rejoint la Liberté comme telle, la seule qui soit ; ce n'est alors pas l'homme qui possède la Liberté, c'est elle qui a pris possession de l'homme.

La « mystique » de l'homme moderne est celle de la révolte. Entre l'esprit de révolte et celui de soumission il n'y a pas de passage : comme l'eau et l'huile, ils ne se mélangent pas ni ne se comprennent ; ils parlent des langages différents ou vivent des vies incompatibles ; il y a là une divergence foncière de l'imagination et de la sensibilité, pour dire le moins. L'esprit de révolte — nous ne parlons pas de la sainte colère dirigée par définition contre l'erreur et le vice, mais de *l'orgueil se posant en victime* — cet esprit est à la fois un raidissement et un refroidissement ; c'est une pétrification spirituellement mortelle — car elle comporte la haine — et une agitation sans issue que ne peuvent vaincre que l'intelligence et la grâce ; or, comme chez la plupart des hommes l'intelligence ne résiste pas à la passion d'amertume (1), seule une explosion peut briser cette carapace et apaiser ce tourbillon, d'où la nécessité du miracle (2). Le miracle est une irruption d'*El-Bâtin* « le Caché », dans le domaine d'*Ezh-Zhâhir* « le Visible » ou « l'Extérieur ».

Le Paradis céleste avec ses bienheureux a le sens inverse, celui d'une entrée de « l'Extérieur » dans le domaine du « Caché » ou de « l'Intérieur », toujours en faisant la part des relativités puisqu'il ne saurait s'agir ici de polarité absolue. D'une façon analogue, les Révélations — qui récapitulent à leur

1. L'amertume est voisine de la superbe ; le zèle d'amertume mène en enfer, selon saint Benoît.

2. Il y a d'ailleurs en tout homme une révolte latente qui s'exprime le plus habituellement par l'indifférence envers Dieu, et envers les contraintes de la vérité.

manière l'« âge d'or » — sont des manifestations « tardives » du « Premier » (1), tandis que les cataclysmes manifestent « par anticipation » le « Dernier ».

Avoir conscience du miracle permanent de l'Existence, c'est demeurer dans un recueillement dévotionnel qui est comme le complément de la concentration intellectuelle : celle-ci est en rapport avec la vérité, et celle-là avec la beauté et les vertus. Voir l'Existence, c'est ne plus s'éparpiller dans la multitude des choses ; c'est percevoir les « accidents » comme en nous-mêmes et sans perdre de vue la « Substance ». La sève de la condition humaine est la dévotion.

* * *

Qu'est-ce que le Paradis ? La nature interne de la pure Existence ; être conforme à cette nature, c'est être porté par la vague du devenir vers la Béatitude. Etre conforme à l'Existence, c'est se soumettre ; nous soumettre à la Loi céleste, c'est nous conformer à notre propre essence, celle par laquelle nous existons et qui est la nature profonde des choses. Sans l'Existence, nous ne serions pas ; comment pouvons-nous raisonnablement nous révolter contre elle, et nous opposer à ce par quoi nous sommes, à ce qui fait que nous sommes nous-mêmes ? L'essence de l'Existence est bienheureuse ; l'opposition à cette essence — l'idolâtrie des contenus ou des accidents — éloigne de la Béatitude et nous enferme dans l'impasse de notre propre contingence et dans l'enfer innombrable de notre absurdité. L'absence de la Béatitude ne peut être que l'enfer, car là où il n'y a aucun plaisir, il y a son contraire ; or l'Existence, dont nous ne saurions nous détacher humainement, est faite de félicité, malgré ses nœuds et ses fissures. Ce qui est vrai pour l'Existence, l'est à plus forte raison pour l'Etre, et par là même pour le Sur-Etre, dont tout dérive (2) ; les Soufis n'hésitent pas à parler d'un « Paradis de l'Essence » (*Jannat edh-Dhât*), lequel n'est autre que le *Parinirvâna* du Tathâgata, ce *Nirvâna* suprême où l'extinction même de la lampe s'est consumée.

1. Cela est vrai également — sur une échelle très réduite — de certains faits naturels, tels que le printemps, la jeunesse, le matin.

2. Du moins au point de vue humain, qui est celui de la séparativité et de l'illusion.

A la question : « Qu'est-ce que le Soi ? » nous répondrons, avec un souci de symétrie par rapport à notre précédente réponse au sujet du Paradis, qu'Il est la nature interne ou absolue de la pure Intelligence ; et nous parlerons alors, non d'obéissance ou de soumission comme dans le cas de la perfection existentielle, mais de discernement et de concentration contemplative ; c'est la station de l'« ipséité » et de la « conscience infinie ». Le Pôle universel que nous pouvons désigner, synthétiquement et d'une manière provisoire, par le terme d'« Existence », se caractérise par les qualités de Pureté, d'Inviolabilité, de Miséricorde ; et le Pôle — ou le Centre — que nous appellerons la « Conscience » ou le « Soi », entre dans l'Existence comme un axe lumineux, irrésistible et libérateur.

La voie qui correspond à *Ezh-Zhâhir* est celle de l'action et aussi celle de l'amour du prochain ; c'est celle de l'obéissance et de la charité, des œuvres, de l'amour agissant de Dieu. La voie qui correspond à *El-Bâtin* est celle de l'amour contemplatif de Dieu et, au sommet, celle de la gnose, de la connaissance du Soi. Mais ce qui unit humainement toutes les intentions ou perspectives, c'est la chaleur et la fraîcheur de la dévotion ; sans elle, il n'y a aucun bonheur ; vivre sans dévotion, c'est faire semblant de vivre ; c'est vivre dans la mort.

* * *

A la question de savoir si la Réalité est « bonne » ou « mauvaise », il y a logiquement deux réponses : premièrement, la Réalité n'est ni bonne ni mauvaise ; deuxièmement, elle est bonne. Si le bien existe, c'est parce que le fond de l'Existence est bénéfique ; si le bien peut être absent — dans une proportion infime dès lors que le monde et le cycle sont envisagés dans leur totalité — c'est parce que le fond de l'Existence, ou le Réel absolu, n'est ni bon ni mauvais, parce qu'il ne saurait se laisser enfermer dans une alternative ou une opposition. Ce qu'il importe de comprendre, c'est que cette indifférenciation ou cette transcendance est essentiellement de nature à se révéler comme le bien, c'est-à-dire que le bien révèle essentiellement la nature de l'indifférenciation supérieure. La partie peut être relativement un mal, mais le tout

est bon, quel que soit son degré de réalité ; en ce sens, le monde est une manifestation positive, en dépit des négations qu'il abrite transitoirement. Ou encore : si une chose est mauvaise, elle ne peut l'être qu'à titre de fragment et non de totalité ; le mal rend fragmentaire, comme le bien rend entier ; le bien dilate, tandis que le mal rétrécit. Dieu ne se manifeste que dans les perfections, non dans leur absence ; là où il y a manque, il ne saurait y avoir la totalité ou le centre. L'homme mauvais n'est plus qu'un fragment de lui-même.

Il y a, à l'égard du monde, trois attitudes possibles : la première, proprement infra-humaine et pourtant par trop humaine en fait, est d'accepter les phénomènes sensoriels comme étant « la réalité » et de s'y adonner sans réticences et avec une volonté compacte ; cela revient à nier que Dieu est non seulement « l'Extérieur », mais aussi « l'Intérieur », et que son « extériorité » n'a de sens qu'en vertu de son « intériorité » ; c'est nier aussi que Dieu est, non seulement « le Premier », qui nous a créés, mais aussi « le Dernier », qui nous attend au bout de notre route, l'un n'ayant, ici également, de sens que par l'autre.

La deuxième attitude possible, en tant qu'attitude pure et abstraction faite de combinaisons avec d'autres points de vue, c'est le rejet du monde, de la séduction, du péché : c'est ne voir, à la place de la beauté, que des squelettes ou des cendres et, à la place du plaisir, que de l'impermanence, de la tromperie, de l'impureté, de la souffrance ; à ce point de vue là, il n'y a pas de « Dieu-l'Extérieur » ; le monde n'est que ce qui n'est pas Dieu (1).

La troisième attitude possible se fonde sur ce que nous avons appelé à diverses reprises la transparence métaphysique des phénomènes : c'est voir le monde en tant qu'« Extériorité divine » et avoir conscience par là même que cette « extériorité » est fonction d'une « intériorité » correspondante. Cette attitude touche aux essences à travers les formes, mais sans aucunement perdre de vue la vérité de l'attitude précédente, à savoir qu'aucune apparence n'« est » Dieu et que chacune comporte un revers qui, précisément, provient

1. L'ascèse corporelle n'est pas forcément tributaire de ce seul point de vue ; elle peut avoir pour but de rendre indépendant de la matière et des sens, quelle que soit la façon d'envisager ceux-ci.

de l'« extériorité » en tant que séparée de l'« intériorité ». Le sage « voit Dieu partout », mais non au détriment de la Loi divine dont il est humainement solidaire.

Comme la plupart de nos contemporains semblent s'insurger contre l'idée que le péché de la chair — qui du reste à leurs yeux ne peut être un péché — puisse entraîner ce que la théologie appelle la « damnation », nous examinerons cette question à la lumière de la doctrine qui nous préoccupe ici. La sexualité relève du domaine d'*Ezh-Zhâhir* : l'extase charnelle n'appartient en effet qu'à « Dieu-l'Extérieur » et non directement à l'homme, qui n'a point de pouvoir créateur ni d'ivresse béatifique ; l'homme est sous ce rapport l'instrument de la volonté divine d'expansion terrestre. Le but de la sexualité est par conséquent la conservation de l'espèce et la multiplication des individus ; mais elle a aussi une fonction contemplative en vertu de ses prototypes *in divinis* ou, ce qui revient au même, en vertu de la transparence métaphysique des symboles ; à un autre point de vue, nous dirons que rien d'humain n'est purement animal, car nous sommes « faits à l'image de Dieu ». L'extase charnelle, du moment qu'elle marque une irruption du divin dans l'humain, transmet quelque chose de la nature divine ; il en résulte qu'en dehors des deux conditions mentionnées — procréation et contemplation — la jouissance sexuelle est une profanation qui ne peut pas ne pas entraîner la chute dans les états infernaux, vu sa gravité ontologique ; nous pourrions presque dire que « l'on ne devient pas Dieu pour rien ». Comprendre l'homme, c'est comprendre la gravité ontologique de sa condition ; c'est comprendre que nous pouvons, essentiellement, mériter l'enfer ou le Paradis.

L'élément contemplatif, lui, doit trouver sa place dans le cadre de ce qu'ordonne ou permet telle législation sacrée ; il ne saurait donc compromettre *de jure* un équilibre social traditionnel. Les morales peuvent varier, certes, mais la Volonté divine reste globalement la même, conformément d'ailleurs à l'intérêt des sociétés humaines.

* * *

Si on voulait, non se faire une image d'*El-Awwal* — car « les yeux ne peuvent l'atteindre » — mais au moins s'appro-

cher de son règne, on devrait pouvoir retourner aux origines du Paradis terrestre et assister à l'éclosion, dans une substance lumineuse encore à peine matérielle, des innombrables états d'existence et de conscience que sont les créatures ; et, pareillement, si on voulait, à l'heure qu'il est, se faire une idée tant soit peu concrète de l'avènement d'*El-Akhir*, il faudrait pouvoir assister par anticipation à cette sorte d'explosion de la matière, cette sorte de révulsion ou de reflux existentiel qui marquera l'avènement de Dieu ; il faudrait pouvoir entendre d'avance le son de la Trompette — cette irruption déchirante du Son primordial — et voir l'éclatement et la transmutation de l'univers sensible.

En revanche, *Ezh-Zhâhir* est toujours à notre portée immédiate : nous voyons sa grandeur dans celle de la nature vierge qui nous entoure et dans laquelle nous vivons : dans les profondeurs du ciel, dans la majesté des montagnes, dans l'illimitation des mers et dans leurs rythmes d'éternité ; nous voyons « Dieu-l'Extérieur » aussi dans les symboles et les splendeurs de l'art sacré. *El-Bâtin*, Lui, est à la fois tout proche et infiniment lointain : Il est « au-dedans de nous », mais Il échappe de toute évidence aux ressources d'une imagination faite pour les contingences et pour ce bas-monde. Nous pressentons « Dieu-l'Intérieur » dans l'expérience de la vérité, dans le miracle « surnaturellement naturel » de l'intellection pure et aussi, à divers degrés, dans la vertu et dans la grâce ; il peut même y avoir là infiniment plus qu'un pressentiment, puisque, pénétrant de son Omniprésence le centre et le « secret » de notre cœur, le divin Soi peut brûler à volonté les « voiles » de la séparation.

Pour l'animal, seul *Ezh-Zhâhir* est Dieu ; pour le croyant ordinaire, seul *El-Bâtin* l'est ; mais pour le « connaissant par Allâh » (*el-'ârif bi'Llah*), les deux aspects sont Dieu, et en même temps aucun d'eux ne l'est : c'est-à-dire que ces deux Noms, en tant qu'ils marquent une polarité nécessaire — ou qu'ils résultent d'une telle polarité — se résolvent de toute évidence dans une synthèse supérieure, à savoir l'unité intrinsèque du Principe. Parler d'« intériorité », c'est encore envisager Dieu en fonction d'une « extériorité », et, en dehors de celle-ci, en tant qu'« Intérieur » ; or Dieu est ce qu'Il est « par Lui-même » (*bi-Hi*) et « en Lui-

même » (*fî-Hi*), et non en fonction de quoi que ce soit d'étranger à sa nature ; Il est, soit en tout aspect, soit dans aucun, suivant le degré de réalité que l'Intellect envisage « avec la permission de Dieu » (*bi-idhni'Llah*) (1).

Enfin, si le verset koranique contenant les quatre Noms divins dont nous avons traité se termine par l'affirmation qu'« Il sait infiniment toute chose », toute mésinterprétation tendant à réduire le Principe à des « états » ou des « substances » dénués de « conscience » est exclue d'avance : *Allâh* — que nous l'envisagions sour le rapport de l'immanence ou sous celui de la transcendance ou sous tout autre rapport également possible — ne peut être un « moins » vis-à-vis de ses manifestations ou créations ; étant l'infinie Cause de tout, Il possède toute perfection concevable, donc aussi celle de conscience et celle d'activité, mais sans que ces perfections puissent entrer en conflit avec sa perfection d'unité et de simplicité ; toutes les possibilités se trouvent préfigurées dans l'infinitude de sa Substance même. C'est ce qu'exprime également cet autre verset, qui précède immédiatement celui des quatre Noms divins : « A Lui est le règne des Cieux et de la terre » — ces deux mondes représentant respectivement et d'une façon relative *El-Bâtin* et *Ezh-Zhâhir* et aussi *El-Akhir et El-Awwal* — « et Il est puissant sur toute chose ».

Allâh est Un ; et comme la polarité « Extériorité-Intériorité » n'est ni absolue ni éternelle — pas plus que d'autres polarités concevables — le soleil « intérieur » se lèvera fatalement dans le champ « extérieur ». « Dieu viendra » ; cela est aussi certain que notre naissance et notre mort. Nous pouvons dire également que « l'Extérieur » retournera à « l'Intérieur » (2) ; selon cette perspective ou ce mystère, « l'Intérieur » coïncide avec « le Dernier » : au-delà de toutes les distinctions d'aspects et de points de vue, « il ne restera que la Face d'*Allâh* » (3).

FRITHJOF SCHUON.

1. Car l'Intellect, tout en atteignant « les profondeurs de Dieu » — le suprême Soi et non l'Etre seulement — ne peut rien sans l'Etre, qui est le « Dieu personnel ».

1. Cette seconde façon de voir est en quelque sorte plus « réelle » que la première, mais celle-ci n'en correspond pas moins à un aspect concret de la fin du monde.

3. *Wajhu 'Llâh*, c'est-à-dire *Edh-Dhât*, « l'Essence ». A ce degré-là, qui précisément n'est plus un « degré », il n'y a jamais eu d'« Extérieur ».

LE LIVRE DE LA VOIE ET DE LA VERTU TAO TE KING (1)

X

CE QUE L'ON PEUT FAIRE

Lorsque (sous l'égide de l'âme spirituelle)
On fait en sorte de circonscrire les (sept) esprits animaux
(D'épargner son essence vitale) et d'embrasser l'unité,
Le tout en projection vers le Ciel.
On peut être (clos et lucide) sans dispersion (2)
Garde du cœur, veille silencieuse.
Lorsqu'on s'applique à donner au souffle la plus douce harmonie,
Exhalaison très légère, inhalation très longue,
Arrêt complet, rétention prolongée,
On peut être (net et entier) comme un petit enfant.
Concentrer son souffle et replier son esprit
Comme un petit enfant.
Lorsqu'on purifie et élimine (par la quiétude)
Vues profondes et visions subtiles,
Abolition des contours, images reçues, songes bleus et autres,
On peut être (clair et limpide comme un miroir) sans tache.
Le disque du soleil empêche de voir la lumière de l'astre.
Lorsqu'on aime le peuple et qu'on gouverne un pays
Par l'étonnant pouvoir de l'absence,

1. Cf. *E. T.*, nos de mai-juin, juillet-août et sept.-oct. 1960.
2. Le mouvement de l'âme est circulaire, l'enroulement de ses puissances intellectuelles sous forme d'unité, lui donne la même continuité qu'à une roue (Pseudo-Denys).

Mandat vaste, large et vrai,
On peut se dispenser d'avoir des contacts avec le monde extérieur
L'inconnu fait la force.
Lorsque la porte du Ciel s'ouvre et se ferme (1),
Fermer ouvrir, pivot du repos et du mouvement,
On peut être (comme le dragon) sans volonté productrice (2).
Et par suite, délivré de la forme.
Lorsque l'intelligence s'étend (vraie quadratrice) à tous les domaines (3)
(Sans compter la lumière céleste).
Et cela sans erreur ou méprise,
On peut être non agissant.
Alors les choses se transforment d'elles-mêmes.
Produire tout cela (sans en boucher la source)
S'y donner (sans comprimer les dispositions naturelles).
Sans faire sien ce qu'on a produit,
Sans espérer de retour pour ce qu'on a fait,
Sans disposer en maître ce qu'on a développé.
Oeuvre haute et grande,
Voilà la Vertu rare, merveilleuse, admirable.
Le plus haut développement de la Voie,
Et la formule de l'action transcendante.

XIV

ÉLOGE DU MYSTÈRE

A la regarder on ne voit rien (1),
Invisible, la Voie est vacance,
On lui donne le nom de parfaitement unie.
C'est parce que les choses ont du relief qu'on les voit.

1. Lorsque (grâce à un contrôle complet du souffle) la porte du Ciel s'ouvre et se ferme, — avec le Yn on ferme tout, avec le Yang on ouvre tout (Wang-pi).

2. On peut être comme la femelle de l'oiseau (l'agent de l'embryon spirituel). — Nourrir les pouvoirs de l'âme dans la pureté et la quiétude.

3. Egaler par son intelligence la clarté du soleil et de la lune, conformer son action à la régularité des quatres saisons développe une lumière qui se répand aux quatre coins de la Terre (Wang-pi).

1. Regarder n'est rien, il faut voir, c'est-à-dire, distinguer, mettre à part.

A l'écouter attentivement on n'entend rien,
Inaudible, la Voie est silence,
On lui donne le nom d'absolument rare.
C'est parce que les choses sont denses qu'on les entend.
A (essayer de) la saisir, on ne prend rien,
Imperceptible, la Voie est absence,
On lui donne le nom d'infiniment petite (2).
C'est parce que les choses ont de l'étendue qu'on les prend.
Ces trois qualités sont des plus inscrutables,
Car elles se fondent pour ne faire qu'un (3).
Comme l'ensemble des eaux est eau.
(Longueur sans épaisseur, largeur sans étendue)
Elle n'est ni claire au-dessus, ni obscure en dessous.
Comme son ombre et sa lumière.
(Hélice ascendante au) déroulement continu,
Plages supérieures et inférieures,
Elle est indéfinissable, immensurable, indescriptible (4)
(Comme le dragon dont les replis vont du Ciel aux abîmes) (5).
Chose qui vient de l'origine par le chemin de la continuité (6).
Que l'on retourne et revienne à la non-existence,
Profondeur sans contour,
C'est la forme du sans forme, l'image du sans image,
C'est l'indéterminé, l'indistinct.
Forme et non-forme tout ensemble.
(En) remonter (les spires) n'en fait pas voir le sommet.
(Les) descendre n'en fait pas voir le bout.
Descente sensible, montée spirituelle.
Adhérer strictement à la Voie de la Tradition antique,
Certitude lumineuse, essence de l'intelligible,
C'est avoir en main tous les fils de l'existence actuelle,
Posséder tous les éléments du cycle présent,

2. Si on la regarde, on ne la voit pas ; si on l'écoute attentivement on ne l'entend pas ; si on la touche, on ne l'atteint pas ; on la nomme imperceptible (Yo-King).
Toucher, être touché n'appartient qu'aux seuls corps (Lucrèce).
3. Tri-une, la Voie est au-dessus de toutes les catégories.
4. Chaîne continue, libre de tout contour et sans fin (G. Pauthier).
5. Le dragon a tous les pouvoirs en même temps, il est long et court, deux et un, absent et ici (V. Ségalen).

C'est être à même de connaître le commencement de la Tradition,
Les principes, origines primordiales, d'où tout découle,
C'est ce qu'on appelle la chaîne et la trame de la Voie.
Son reflet, son dévidage.

Traduit du chinois et annoté
par JACQUES LIONNET.

(A suivre.)

SAINT BERNARD
ET LA RÈGLE DU TEMPLE

De même que, selon la Bulle *Omne datum optimum* « c'est Dieu Lui-même qui a constitué (les Chevaliers du Temple) les défenseurs de l'Eglise et les assaillants des ennemis du Christ », de même la Règle donnée au Concile de Troyes n'était pas d'origine humaine : « ... la Règle, dit le même texte, sera inviolablement observée dans la Maison où la Grâce de Dieu l'a instituée » (1).

Il n'y a donc pas, à proprement parler, d'auteur de la Règle du Temple, en dehors du Saint Esprit. Et c'est là, selon nous, la raison pour laquelle son Prologue, très précis sur d'autres points, laisse dans l'ombre la question de sa rédaction matérielle. En tout cas cette notion doit être gardée présente à l'esprit si l'on veut aborder le problème d'attribution selon sa nature réelle, c'est-à-dire, non pas comme un problème d'auteur, au sens littéraire et profane, mais comme un problème de *paternité*, avec ce que ce mot implique intellectuellement et traditionnellement d'autorité, de responsabilité, d'opération et de don.

On possède, d'une part le texte de la Règle latine originale, en 72 articles, conservée dans un manuscrit de la fin du XIIe siècle, provenant de la Bibliothèque de Saint-Victor, et aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale (2) ; d'autre part le texte de la Règle française, traduction et adaptation de la première, contenu dans trois manuscrits conservés respectivement à Paris, Rome et Dijon. Les deux premiers donnent le texte complet et sont identiques dans l'ensemble ; le troisième comprend seulement les deux premières parties des

1. Bulle promulguée par Innocent II le 29 mars 1139. *In* d'Albon, *Cart. Gen. de l'O. du T. (Bullaire)*, V, p. 375. — Cf. Raymond Oursel, *Le Procès des Templiers*, Denoël, Paris, 1959.
2. Fonds latin, 15045.

manuscrits de Rome et de Paris. L'éditeur, Curzon, date celui-ci du début du XIIIe siècle, les deux autres de la fin du XIIIe ou du début du XIVe. Ce sont des copies d'un ou de plusieurs originaux (3).

L'authenticité de ces textes ne fait pas de doute, en raison de la double vérification des manuscrits français entre eux, d'une part, et de ceux-ci avec le manuscrit latin d'autre part. L'adaptation connue sous le nom de « Règle française » a été faite vers 1140, c'est-à-dire peu après la promulgation de la Bulle *Omne datum optimum*. Quant au texte de la Règle latine, tout ce que l'on a pu dire contre sa datation de 1128 est qu'un certain nombre de statuts « prouvent une existence déjà assez longue de l'Ordre, une expérience acquise, une influence étendue » (4). Mais on peut répondre à cela que, l'Ordre existant alors depuis neuf ans, les problèmes visés par les articles en question pouvaient s'être déjà posés, ou être facilement prévus (5). Quoi qu'il en soit, cette discussion ne concerne pas le Prologue, qui seul nous intéresse ici. Celui-ci, pour le principal, n'est autre que le procès-verbal du Concile. Nous en donnerons les principaux extraits dans le texte français, avec les passages correspondants du texte latin quand il y aura lieu.

Après une exhortation à « ceux qui méprisent à suivre leurs propres volontés et désirent avec pur courage servir de chevalerie au souverain Roi », le Prologue poursuit : « Bien aeuvre (*adoperat*) Damedieu (*Dominus Deus*) avec nous, et notre sauveur Jhesu Crist ; lequel a mandé ses amis de la sainte cité de Jherusalem, en la marche de France et de Bourgogne, lesquels, pour le salut de nous et pour l'accroissement de la vraie foy, ne cessent d'offrir leurs âmes à Dieu, plaisant sacrifice.

« Adonques nous, à toute joie et à toute fraternité, par les prières de Maître Hugues de Payns, par lequel la devant dite chevalerie prit commencement par la grâce du Saint Esprit, assemblâmes à Troyes des diverses provinces d'outre les monts, à la fête de mon seigneur saint Hilaire, en l'an de

3. Henri de Curzon, *La Règle du Temple*, Paris, 1886.
4. *Ibid.* Introd., p. 111.
5. C'est l'opinion de Marion Melville, *La Vie des Templiers*, Gallimard, Paris, 1951, p. 22.

l'Incarnation Jhesu Crist M et C et XXVIII, au neuvième an du commencement de l'avant' dite chevalerie. Et la manière et l'établissement de l'ordre de chevalerie oymes par commun chapitre de la bouche du devant dit maître, frère Hugues de Payns ; et selon la connaissance de la petitesse de notre conscience, ce que bien nous sembla et profitable nous louâmes, et ce qui nous semblait sans raison, nous l'eschivâmes (évitâmes) ».

Le texte déclare ensuite que ce qui n'a pu être « dit ni raconté » (*memoraliter relatum ac computatum*) est laissé à la providence et à la discrétion du Pape et du Patriarche de Jérusalem ; et que, si assurée que soit l' « autorité de notre dit » par le grand nombre de pères religieux assemblés au Concile *divina ammonitione*, « toutefois ne devons passer sous silence les vraies sentences qu'ils dirent et jugèrent ».

Après avoir donné la liste des membres du Concile, le texte continue : « Et mêmement frère Hugues de Payns, Maître de la chevalerie, avec aucuns de ses frères, y fut, qu'il avait amenés avec soi... Le même maître Hugues, avec ses disciples, manière et observance du petit commencement et de Celui qui dit : *Ego principium qui et loquor vobis* (Johan. VIII, 25), c'est-à-dire : « Je qui parle à vous suis commencement », — fit assavoir aux devant nommés pères ».

Voici, enfin, un extrait de la conclusion du Prologue : « Il plut au commun concile que le conseil qui fut ici limé et examiné par la diligence et l'étude de la sainte écriture, avec la porveance (*providentia*) de mon seigneur H (onorius), Apôtre de la sainte Eglise de Rome et du Patriarche de Jherusalem, et de l'assentiment du chapitre, et de l'octroi des pauvres chevaliers de Crist du Temple qui est en Jherusalem, que fût mis en écrit, et que ne fût oublié, et que fût gardé fermement, et que par droit cours put avenir à son Créateur (*recto cursu pervenire digne mereantur*) ... » (6).

L'objet et l'œuvre du Concile apparaissent suffisamment : après neuf ans de « petit commencement », et après examen critique de sa « manière et observance », il s'agissait de recevoir et de consacrer solennellement, sous réserve de l'approbation du Pape et du Patriarche, la « nouvelle che-

6. Curzon, *op. cit.*, p. 11 sq.

valerie » du « souverain Roi », où devait « refleurir » l'ancienne, la séculière, et qui avait pour origine et résidence le Temple de Salomon en la sainte Cité de Jérusalem, Centre du Monde pour les Chrétiens (7).

Quelle fut, dans tout cela, la part de Bernard de Clairvaux ? Disons d'abord que la réunion même du Concile fut son œuvre. C'est à lui que s'adressa d'abord celui qu'il appelle *carissimus meus Hugo*. C'est lui qui saisit de la question le Pape et le légat. C'est lui qui en prépara les voies, et l'on conserve de lui une lettre à Thybaud, comte de Champagne, lui demandant, dans cette perspective, de régler ses différends avec l'évêque de Laon, car il désirait les voir tous deux assister au Concile ; d'apporter son concours au légat, et d'adhérer aux décisions qui seraient prises. Bernard connaissait d'ailleurs le nouvel Ordre depuis plusieurs années, peut-être par l'intermédiaire du précédent comte de Champagne, Hugues, auquel il était attaché par des liens d'amitié et de reconnaissance, ayant reçu de lui la terre même de Clairvaux. Celui-ci avait été admis au Temple en 1126, et Bernard lui avait écrit pour l'en féliciter : « Si, pour la cause de Dieu, tu t'es fait, de comte, chevalier, et de riche, pauvre, nous te félicitons sur ton avancement comme il est juste, et nous glorifions Dieu en toi, sachant que ceci est une mutation de la main droite du Seigneur » (8).

D'autre part, si le légat, Mathieu, de l'Ordre de Saint-Benoît, évêque d'Albano, préside le Concile, « l'autorité véritable qui le dirige, dit M. Melville, est celle de Bernard de Clairvaux. Car l'assemblée se compose presque entièrement de ses amis, de ses disciples, de ses correspondants assidus » (9). Outre le légat, l'abbé de Clairvaux, le Maître du Temple et ses six compagnons, on y trouve les archevêques de Reims et de Sens, les évêques de Soissons, Paris, Troyes, Orléans, Auxerre, Meaux, Chalons, Laon, Beauvais ; saint Etienne Harding, troisième abbé de Cîteaux, chef d'Ordre de Saint-Benoît ; les abbés de Pontigny, Vézelay, Trois-Fontaines, Saint-Denis de Reims, Saint-Etienne de Dijon,

7. Rappelons que ce lieu, vénéré aussi par les Musulmans (c'était l'ancienne mosquée El Aqsâ) était celui où, selon la tradition, Jacob avait érigé la pierre de Béthel.
8. D'Albon, *Cart. Gen.*, V., Cf. M. Melville, *op. cit.*, p. 18.
9. M. Melville, *op. cit.*, p. 14.

Molesmes. Sauf Saint-Etienne de Dijon (Saint-Augustin), toutes ces abbayes relevaient, soit de Saint-Benoît, soit de Cîteaux. Il avait paru « profitable » d'inviter comme « garantie en cette chose (parce) qu'ils sont ameors de vérité » (*ut testes amatores veritatis*), des représentants de la chevalerie séculière, savoir le comte Thybaud, déjà nommé, le comte Guillaume de Nevers, et André de Baudemant. L'un des membres les plus influents était saint Etienne Harding, auteur de la règle réformée des Cisterciens. Mais Etienne était pour Bernard plus qu'un ami : c'est lui qui, douze ans auparavant, avait fait de lui, à l'âge de 26 ans, le premier abbé de Clairvaux.

Or, de tous ces vénérables personnages, celui-ci est le seul dont le rôle personnel soit souligné d'une façon spéciale, et cela dans les termes suivants : « ... le devant nommé B(ernart) de Clerevaus, la sentence duquel les devant dits, à franches voix, louèrent » (*supra nominatus abbas B(ernardus) Clarevallis non defuit, cujus sentenciam prescripti libera voce collaudabant*). Pour être signalée de la sorte au procès-verbal, cette « sentence » ne saurait être accidentelle ou de détail, et le singulier a ici, indiscutablement, une valeur synthétique, comme plus haut celui du mot « conseil ».

Mais voici une autre précision : au paragraphe 5, l'écrivain de l'assemblée, Jean Michel, indique sur quels ordres il a écrit : « Dont je, Johan Michiel, par la grâce de Dieu desservi être écrivain de la présente page par le commandement du concile et du vénérable père Bernart, abbé de Clerevaus, *à qui était commis et cru cestui divin office* » (*Ego Iohannes Michaelensis presentis pagine, jussu concilii ac venerabilis abbatis Claravallis B(ernardi), cui creditum ac debitum hoc erat, humilis scriba esse divina gratia merui*) (10).

On ne forcera pas, croyons-nous, le sens de ces passages en concluant, d'abord que le Concile reconnaissait unanimement à l'abbé de Clairvaux une autorité spéciale en la matière, et ensuite qu'il l'a expressément commis pour traduire dans un texte le résultat des travaux. Que, dans cette synthèse, saint Bernard ait tenu le plus large compte des avis exprimés et de l'observance antérieure, on peut le croire ; qu'il ait

10. Curzon, *op. cit.*, pp. 18 et 15 respectivement pour les deux dernières citations.

bénéficié plus particulièrement de certains concours, de la sagesse et de l'expérience d'un Etienne Harding et d'un Hugues de Payns par exemple, on peut le croire également ; qu'il n'ait pas rédigé le texte lui-même, enfin, c'est possible et même probable. Il reste que le Concile s'est reposé sur lui du « divin office » de fixer la Règle dans sa forme définitive.

C'est ainsi qu'en ont jugé tous les historiens non prévenus. Curzon, pour ne citer que lui, conclut des indications de Jean Michel qu'elle a été « inspirée ou dictée » par saint Bernard (11). Ce sont là, en effet, les seules bornes permises à l'hypothèse. Encore doit-on donner au mot « inspirée » un sens fort et direct, car, s'agissant de saint Bernard, et d'une tâche si complexe et si sainte, on ne saurait imaginer que cette « inspiration » n'ait consisté qu'en directives lointaines et vagues, sans contrôle précis et sans approbation finale.

Le *De Laude*, écrit vers 1130 à la requête de son « très cher Hugues », apporte un élément important de corroboration, sinon de preuve. Le Maître du Temple n'avait-il pas les meilleures raisons pour s'adresser, une fois encore, à saint Bernard, et celui-ci des raisons non moins bonnes pour s'estimer en position et en devoir de satisfaire à sa demande ? Et le ton comme le contenu de cette homélie — qui n'est autre qu'un commentaire de la Règle — sont ceux d'un homme qui connaît intimement, aussi bien l'esprit que les problèmes de doctrine et d'organisation de la « Nouvelle Milice », et qui en juge avec autorité.

Mais si le *De Laude* laisse inexprimée et comme sous-entendue la paternité de saint Bernard à l'égard de la Règle, et si ses autres œuvres ne donnent à ce sujet aucune indication précise, on dispose du moins du témoignage formel des premiers intéressés : les Templiers eux-mêmes. Il était en effet, chez eux, de tradition constante que leurs statuts leur eussent été donnés par saint Bernard lui-même, qu'ils appelaient leur « Père », le plaçant par-là au même rang que leur vénérable fondateur. Ainsi lit-on dans le serment d'entrée en charge du Maître de Portugal : « ... Je promets aussi d'être soumis et obéissant au Maître général de l'Ordre,

11. *Ibid.*, Introd., p. X.

selon les statuts qui nous ont été prescrits par notre Père saint Bernard » (12).

Faisons une dernière remarque. La période écoulée depuis la fondation jusqu'au Concile, période de préparation, d' « enveloppement » en quelque sorte, avait été de neuf ans. Le nombre des membres de la communauté primitive était réduit à neuf (13). La période de probation imposée aux candidats, tout au moins au début, était de neuf ans. La Règle primitive, enfin, comportait 72 articles, huit fois neuf. On sait, d'autre part, que le nombre trois, racine de neuf, et ses multiples, jouaient un rôle important dans l'organisation et la vie de l'Ordre. Nous demanderons à Dante de nous fixer sur la signification de ces nombres. « Etant donné, dit-il dans sa *Vita Nova*, que, selon Ptolémée et selon la vérité chrétienne, neuf sont les cieux mobiles, et que, selon la commune opinion des astrologues, lesdits cieux agissent sur ce bas monde selon leur disposition relative, ce nombre fut ami de ma Dame (Béatrice) pour faire voir que, dans sa génération, tous les neuf cieux mobiles étaient dans une très parfaite relation. Voilà une raison de ce que je disais, mais à réfléchir plus subtilement et selon l'infaillible vérité, c'est elle-même qui fut ce nombre ; je veux dire en image. Et je l'entends ainsi : le nombre trois est la racine de neuf... Donc si trois est proprement facteur de neuf, et si le facteur propre des miracles est trois (à savoir Père et Fils et Esprit Saint, qui sont trois et un), le nombre neuf fut associé à cette Dame pour faire voir qu'elle était un neuf, c'est-à-dire un miracle, et que sa racine, à savoir la racine du miracle, n'est autre que la merveilleuse Trinité » (14).

Il y a, certes, plus d'une raison pour que saint Bernard, de préférence à tout autre, ait été « mandé par une prière et par un saint amour » (15) pour aider Dante à achever son voyage

12. Ms de l'abbaye d'Alcobaza, Portugal, éd. par Henriquez. Texte dans *Hist. des Ordres Monastiques, Religieux et Militaires*, Paris, 1718, t. VI, p. 23.
13. Guillaume de Tyr assure qu'ils n'étaient toujours que neuf lors du Concile de Troyes. Jacques de Vitry dit seulement qu'ils étaient neuf « au début » ; mais sa phrase n'est pas très claire, et il écrit près d'un siècle après.
14. *Vita Nova*, cap. XXIX, trad. André Pézard.
15. *Par.*, XXXI, 96. L'expression *amor santo*, peu habituelle chez Dante, est peut-être une allusion au cri de guerre des Templiers, à rapprocher de celles signalées par René Guénon dans *L'Esotérisme de Dante*, pp. 9, 22 et 23 (éd. 1949). Rappelons à ce propos ce que dit celui-ci des nombres cycliques, dont 72 est l'un des principaux (*ibid.*, ch. VIII).

céleste. Mais il en est une d'un caractère en quelque sorte spécifique : par le don de la Règle, il était lié au Temple du lien le plus profond, celui de la paternité spirituelle véritable. Or le Temple était un « neuf » : le nombre même de Béatrice.

Pierre PONSOYE.

LE LIVRE DE L'EXTINCTION DANS LA CONTEMPLATION

(Kitâbu-l-Fanâ'i fi-l-Muchâhadah) *(suite)*

Ceux qui couvrent les mystères sous des expressions techniques emploient celle-ci conventionnellement, par précaution à l'égard des profanes, et ceux qui professent l'efficacité des « aspirations (ou énergies) spirituelles » (*al-himam*, sing. *al-himmah*) (28), ne cessent de se tenir sur leurs voies claires et précises jusqu'à ce que des panneaux annonciateurs brillent pour eux, portés par les mains des Esprits Supérieurs qui résident au Degré de la Proximité à la Station de la Parole Bouche-à-Bouche (*al-Fahwâniyyah*) (29), panneaux sur les-

28. Il y a trois sortes de *himam* :

1° *himmatu-t-tanabbuh* = « l'aspiration caractéristique de la prise de conscience » qui est l'éveil du cœur à ce que propose la réalité intime de l'être ; cette aspiration produit le « dépouillement » (*tajrîd*) du cœur en vue de l'objet du désir.

2° *himmatu-l-irâdah* = « l'aspiration caractéristique de la volonté (ou du désir) » qui est la sincérité initiale du disciple (*awwalu çidqi-l-murîd*) ; c'est une « aspiration concentrative » (*himmah jam'iyyah*) des forces intérieures de l'être, mais une telle concentration peut s'appliquer à n'importe quel but, pas seulement à un but spirituel.

3° *himmatu-l-Haqîqah* = « l'aspiration à la Réalité Essentielle ». qui est la concentration de toutes les aspirations par la pureté de l'inspiration (*jam'u-l-himami bi-çafâ'i-l-ilhâm*), chose dont il sera du reste question explicitement dans le traité (cf. *Futûhât*, ch. 229).

29. Ce terme, qu'on ne rencontre pas avant les écrits du Cheikh al-Akbar, est dit dériver de *fâha-yafûhu* = « parler », ou de *fah* = « bouche » ; mais les questions d'étymologie, de sémantique et de lexicographie qu'il pose sont assez complexes : on en trouvera l'examen étendu dans notre traduction du *Kitâbu-l-Içtilâhât* du Cheikh al-Akbar s. v. — En voici toutefois ici la définition donnée dans les *Içtilâhât* : « *Al-Fahwâniyyah*, c'est le Propos de Dieu (*Khitâbu-l-Haqq*) tenu à découvert (*bi-tarîqi-l-mukâfahati*) dans le plan de la Similitude (*fî âlami-l-Mithâl*) ». Cette définition se retrouve dans les *Futûhât*, ch. 73, q. 153, presque dans les mêmes termes (on a seulement *Kâfihatan* au lieu de *bi-tarîqi-l-mukâfahati*, ce qui est la même chose au fond, et on dit aussi *kifâhan*), mais on y trouve en même temps l'indication que la base traditionnelle de cette idée réside dans l'enseignement prophétique : « Ceci est énoncé par le Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — dans sa réponse (à la question que lui posa l'Ange Gabriel) au sujet de l'*Ihsân* (l'Accomplissement parfait des œuvres et de la Foi) : « Que tu adores Allah comme si tu Le voyais ». — Les paroles « *comme si* tu le voyais (*ka-anna-ka tarâ-Hu*) expriment un plan de « similitude », et la citation de ce

quels des « Ecritures » bien tracées et saintes se lèvent pour eux, comme « *témoins* » de la réalisation qu'ils ont obtenu (29 *bis*), et leur confèrent le transfert (30) de ce mode (*waçf*) à un autre mode, par voie de sublimation (*intiqâlan munazzahan*) (30 *bis*). Alors le voile est enlevé, et ce qui avait été caché est mis à découvert ! Alors est défait le bandeau, retiré le verrou, ouverte la serrure ! Alors les « aspirations-énergies » propres à cet autre mode s'unifient pour scruter la Réalité Une (*al-Haqîqatu-l-Ahadiyyah*), et l'être ne conçoit plus qu'une seule aspiration » (*hamm wâhid*) et rien d'autre (31). De cette « aspiration » unique procèdent des influences qui portent effet sur la Réalité Pure (*al-Haqîqah*). Ainsi, tantôt ces influences procèdent par abstraction de « l'aspiration unique » (32), tantôt elles procèdent des dites aspirations au moment même où elles se produisent, mais c'est toujours Lui qui est le Visé selon toute face, même s'Il n'est pas connu (32 *bis*), c'est Lui le cherché par toute aspiration, même s'Il

hadith illustre l'idée de « parole divine adressée au serviteur » sur un plan où la « parole » peut être simultanée avec la « vision », chose qui n'a lieu que dans le monde des similitudes, car dans le plan des « réalités » mêmes, la Parole est un voile sur la Vision. Dans notre traité, il s'agit d'une parole *divine adressée par le truchement d'un des esprits supérieurs qui représente* alors une « forme théophanique » dans le monde de la Similitude dont la substantialité est celle de l'Imagination cosmique (*âlamu-l-Khayâl*).

29 *bis*. Le *châhid* (pl. *chawâhid*), le « Témoin intuitif » est la trace laissée dans le cœur du contemplant (*al-muchâhid*) par la Contemplation (*al-Muchâhadah*) ; en réalité, ce « Témoin » est la Figure même du Contemplé (*Cûratu-l-Machhûd*) établie dans le cœur (Cf. *Içtilâhât* s. v.).

30. Le texte imprimé porte *la'zhim* au lieu de *tu'li-him* (*al-intiqâl*).

30 *bis*. Le texte imprimé porte *mayz-hâ* au lieu de *munazzahan*.

31. Il s'agit proprement de la *himmatu-l-Haqîqah* que nous avons signalée précédemment. A son sujet, le Cheikh al-Akbar donne encore les précisions suivantes : « Ce sont les aspirations des plus grands Maîtres parmi les Gens d'Allah, ceux qui concentrent leurs aspirations sur le Vrai, et les rendent « une seule », en raison de l'Unité de Celui auquel on s'attache ainsi, fuyant le multiplicité, et cherchant l'unité de ce qui est multiple (*tawhîdu-l-Kathrah*) ou l'Identité pure (*at-Tawhîd*) ; les Connaissants évitent la multiplicité (en tant que telle), mais non la synthèse de celle-ci, soit sous le rapport des Attributs intrinsèques (*Çifât*), soit sous celui des Attributs extrinsèques, de relation (*Nisab*), soit sous le rapport des Noms (*Asmâ*)... » (*Futûhât*, loc. cit.). — Ce que dit le Cheikh al-Akbar lorsqu'il parle de l'unification des énergies aspiratrices emprunte les termes d'un hadith prophétique : « Celui qui concentre ses aspirations (ou soucis) en une seule (*hamman wâhidan*), celle du retour à Allah, Allah se chargera de tous ses soucis pour ce bas monde, alors que celui qui est divisé par ses multiples soucis, Allah ne s'inquiétera pas de savoir en quel chemin il trouvera sa perte ».

32. Le texte imprimé seul porte ici *tahwiran* = « par détournement » ou « par réaction ».

32 *bis*. Text. *wa in lam yu'lam* = « même s'Il n'est pas su (ou intelligé) » ; ceci a un rapport avec la doctrine caractéristique du Cheikh al-Akbar concernant la situation différente de la *Dhât*, l'Essence en elle-même, et de la

n'est pas atteint, de même que c'est Lui l'énoncé par toute langue, même s'Il reste ineffable ! Et quelle formidable stupeur on éprouve et quel immense soupir de soulagement on pousse lorsque « le bandeau est enlevé, et que la vue (*baçar*) est devenue pénétrante » (33), lorsque « le Soleil s'unit à la Lune » (34), et que l'Influent (*al-Muaththir*) paraît dans son Influence (effet) (*al-athar*) (35) pour être saisi par l'œil de l'homme (36) ! Alors Il se montre à eux (les « spectateurs ») sous diverses Formes, alors se produit la ruse à l'égard de ceux qui ont rusé, alors gagne celui qui a la foi et perd celui qui ne l'a pas (37) !

* * *

Le Propos divin a apporté dans la langue la plus sainte la notion de « Pureté adorative » (*al-Ikhlâç*) ; celui qui purifie

Ulûhiyyah (ou la *Ulâhah*), le Statut Divin de l'Essence, sous le rapport de la connaissance : la *Dhât* est « intuible » (*tukhaf*) ou « contemplable » (*tuchhad*), mais n'est pas « intelligible » (*lâ tu'qal*) ou « scible » (*lâ tu'lam*), alors que la *Ulûhiyyah* n'est pas « intuible » ou « contemplable », mais est « intelligible » ou « scible » (cf. K. *Al-Ma'rifati-l-Ula*, et Introd. des *Futûhât*).

33. Cf. Coran *50*, 22 : « Nous t'avons enlevé ton bandeau et ton regard est aujourd'hui aigu ».

34. Cf. Coran *75*, 9 : « Et le Soleil et la Lune seront réunis ». L'application microcosmique de ce symbolisme peut être faite en principe à deux degrés :

1°. Le Soleil est l'Esprit (*ar-Rûh*), source de la lumière de l'âme (*an-nafs*), qui en est le reflet individuel ; l'union des deux signifie la résorption de celle-ci dans celui-là, et la révélation de celui-là dans celle-ci.

2°. Mais le Soleil, en tant que source de lumière peut être un symbole de la Lumière divine elle-même, car « Allah est la Lumière des Cieux et de la Terre » (cf. Cor. *24*, 35), et la Lune est l'Ame créée, dans son sens le plus indéterminé et universel, qui reçoit du Soleil principiel sa lumière « par laquelle elle voit » (cf. le hadith : « Le croyant voit par la Lumière d'Allah »). C'est le deuxième degré d'application qui convient selon le contexte ; du reste, vers la fin, on trouvera l'expression de « Lever du Soleil Essentiel », ce qui est donc une application du symbolisme du Soleil à l'Essence Suprême.

35. Les correspondances microcosmiques pour ces deux termes doivent être faites d'après le deuxième degré d'application du symbolisme du Soleil et de la Lune que nous venons de mentionner dans la note précédente car le caractère d'Influent n'est reconnu qu'à Allah.

36. *Bi-aïni-l-bachar* ; rétabli par comparaison entre ms. Paris 6640 : *bi-'uyûni-l-bachar* = « par les yeux de l'homme » et le texte imprimé : *bi-aïni-l-baçar* = « par l'œil de la vue sensible », en tenant compte du fait que le terme *baçar*, qui a déjà fait la rime d'une phrase précédente, viendrait moins bien que *bachar* ; en tout cas, le sens est le même.

37. Allusion aux termes d'un hadith informant que, dans les événements de la Résurrection (avec laquelle, comprise dans son sens initiatique, notre passage a un rapport évident), Allah se présente aux êtres sous diverses « Formes » (*çuwar*, sing. *çurah*) ; certains êtres ne voudront pas Le reconnaître, car ils s'en tiennent à une forme de conception particulière ; il est dit aussi qu'Allah consent ensuite à se manifester dans la « forme » correspondant à leur conception, et alors ils Le reconnaissent. On trouvera ce hadith cité dans une note de notre traduction de l'« Epître à l'Imâm ar-Râzî »).

son adoration en l'affranchissant du pouvoir de l'idée de « rétribution », étant ainsi de conception « hanifienne » (38) et de voie directe (39) celui-là s'acquitte du devoir de conformité au Commandement et appartient au « monde de la Lumière » (*âlamu-n-Nûr*), et non pas au « monde du Salaire » (*âlamu-l-Ajr*).

« Allah est la Lumière des Cieux et de la Terre » (Cor. *24*, 35).
« Ils auront aussi bien leur salaire que leur Lumière » (Cor. *66*, 8) (40).
« Leur Lumière court devant eux » (Cor. *57*,12).
« La Lumière leur dit : « Je suis votre Seigneur ! » et ils La [suivent (41).

Les *Muhaqqiqûn* (les Connaissants Compétents) ont abandonné le salaire chez Allah ; il ne leur est pas possible de le Lui réclamer car le temps leur fait défaut, tant ils sont préoccupés de Lui — qu'Il soit exalté ! Celui qui laisse lui échapper son lot concernant Allah Lui-Même, celui-là est le perdant. Les œuvres, qui sont les moyens par lesquels on s'acquitte des obligations et de ce qui est proposé par la tradition prophétique, attirent par leur simple existence la récompense : ne te soucie donc pas de celle-ci. Les mouvements des corps auront nécessairement leurs fruits sensibles : ne demande donc pas ce que les mouvements comportent par eux-mêmes, car tu gaspilles inutilement ton temps. Allah — qu'Il soit glorifié — a dit au sujet de Soi-Même : « Il est chaque jour à une Œuvre » (Cor. *55*, 29), or le « jour » est l'unité de temps, et l' « œuvre du jour » en ce qui te concerne fut existenciée pour toi, non pas pour Allah, car Il n'a pas de « besoins », et rien ne peut lui revenir de la part de Ses créatures qu'Il n'ait de Lui-Même. Ce qu'Il crée, c'est pour toi qu'Il le crée ; tiens-toi donc ici en relation de correspondance

38. Le terme coranique *hanîf* = « incliné » (vers la Vérité), ou encore « détourné » (de l'Erreur) est interprété comme un qualificatif du monothéiste par excellence ; on pourrait donc rendre *hanîfiyu-l-madhhab* par « celui qui suit la voie de la Rectification par excellence ». Un hadith dit : « La meilleure des religions est la *Hanîfiyah Samhah* = « La Religion de Rectitude et de Mansuétude » ou « le Monothéisme conciliateur ».

39. *Qarîbu-l-madhhab*, textuellement « de parcours très proche » (court).

40. Comme on le verra dans la suite immédiate du texte, le « salaire » sera cumulé avec la « lumière », même si on ne le recherche pas.

41. Termes d'un hadith.

avec Lui et occupe-toi, de ton côté, de Lui. Sois toi-même chaque jour à l'œuvre pour ton Seigneur, tout comme Lui est à l'œuvre pour toi. En vérité, « Il ne t'a créé que pour que tu L'adores» (42), et pour que tu te réalises par Lui, non pas pour que tu te soucies de ce qui est autre-que-Lui. Ce qui est autre-que-toi et autre-que-Lui est cependant un don qui doit te parvenir. Allah a dit au sujet de Soi-Même : « Je ne leur demande pas des vivres ! Je ne demande pas qu'ils me nourrissent ! C'est Allah, celui qui donne les vivres ! » (Cor. *51*, 57-58). Et s'Il te dit : « Prends ! », réponds : « C'est à Toi de prendre ! ». S'Il te dit : « Retourne ! », réponds : « De Toi vers Toi ». S'Il te demande « Comment, lorsque Je te dis : « Prends ! » me réponds-tu : « C'est à Toi de prendre ! », alors que Moi Je n'ai pas à prendre pour moi ? », réponds-Lui : « De même, moi en vérité, je ne saurais « prendre », car la prise est un acte, et moi je n'ai pas d' « acte ». C'est Toi celui qui prend, car c'est Toi l'Agent (*al-Fâil*). Prends Toi-Même pour moi ce que Tu me donnes, et ne me dis pas : « Prends, toi (créature) qui ne peux prendre ! », car si Tu me parles ainsi, par l'idée de prendre de Toi Tu mets un voile sur moi. Je ne puis rien prendre ; comme Tu n'es pas à moi, et que je n'ai aucun pouvoir de prise, si je tâchais de prendre, j'obtiendrais le néant, ce qui est le pire des maux (43) ! Sinon,... mais je demande plutôt à être exempté et pardonné de cet entretien dangereux, ô Celui qui saisit et n'est pas saisi, qui possède et n'est pas possédé ! »

Il peut arriver que dans l'un de ces « lieux » (*mawâtin*) (44) on te présente la Religion Droite instituée d'autorité par un organe prophétique, voie d'élection et de pureté (*ad-Dînu-l-Mustaqîmu-l-hukmiyu-n-nabawiyu-l-ikhtiçâçiyu-l-khâliçî*) et la Religion Non-Droite, sapientiale, mélangée, spéculative et intellectuelle (*ad-Dînu ghaïru-l-mustaqîmi-l-hikmiyu-l-mamzûjiyu-l-fikriyu-l-'aqlî*) (45). Tu discerneras

42. Cf. Cor. 51, 56 : « Et Je n'ai créé les Djinns et les Hommes que pour qu'ils M'adorent ».

43. *Acharru-ch-churûr* dans les mss. Uppsala et Paris. Le texte imprimé est altéré : *acharru-ch-chârr wa illâ*.

44. Il s'agit de circonstances traditionnelles fort diverses (certaines peuvent être d'ordre purement « intuitif »), dans lesquelles peut se trouver un aspirant à la connaissance.

45. Il y a là l'opposition connue entre « religion révélée » et « religion des sages ». Par cette dernière notion l'auteur doit viser surtout les voies de

entre les deux voies, et tu considéreras la fin ultime de chacune d'elles, qui est le Vrai (*al-Haqq*) — exalté soit-Il —, selon ce qui fait ton bonheur et non le malheur. Prends alors la voie de la Religion d'élection et pureté, de mode prophétique, car elle est plus élevée et plus profitable. Bien que l'autre soit d'une très haute luminosité (*rafî'u-l-manâr*), et qu'elle soit également « vraie » selon un aspect, cependant sa trace s'efface du fait de l'existence de la voie prophétique. Si le fondateur d'une voie sapientiale était maintenant du monde des vivants et présent, il rejoindrait peut-être lui-même la Religion d'élection prophétique. Nous voyons déjà que la "Religion d'élection" elle-même (formulée par les Prophètes antérieurs) peut être ramenée à un égard ou à plusieurs égards à la " Religion d'élection et pureté " par l'effet des abrogations (que la Loi de cette dernière, la mohammadienne, a apportée à l'égard des lois religieuses antérieures).

N'est-il pas vrai que les législations (*ach-Charâ'i*, sing. *ach-Charîah*) sur lesquelles reposaient les communautés religieuses antérieures, comme celles de Moïse et de Jésus — sur eux le salut — ont été, à certains égards, abrogées par la Loi de Muhammad — qu'Allah prie sur lui et le salue ? Le Prophète a même dit : « Si Moïse était vivant, il ne pourrait faire autrement que de me suivre ». A plus forte raison en sera-t-il ainsi de la législation sapientiale qui procède de l' « initiative personnelle » (*ibtidâ'î*) (46) et qui est de mode spéculatif

sagesse avec lesquelles la Sagesse propre de l'Islam se trouvait historiquement en concurrence dans le Moyen-Orient et dans le monde méditerranéen, comme les Frères de la Pureté (*Ikhwânu-ç-Çafâ*) et les Illuminatifs (*al-Ichrâqiyûn*), ou les écoles plus autonomes de l'Hermétisme et du Néo-platonisme.

46. Le terme *ibtidâ'î* réfère dans un certain sens au Coran, 57, 27, où il est énoncé à propos de cette *Rahbâniyah* que les suivants de Jésus ont innovée (*ibtada'û-hâ*). Selon l'acception la plus extérieure et la plus répandue, la *Rahbâniyah* en question serait la voie monacale des Chrétiens, mais selon une acception plus spéciale basée sur une connaissance ésotérique des diverses modalités selon lesquelles sont instituées les lois traditionnelles, elle peut désigner une certaine source de règles et d'institutions traditionnelles, qui revient finalement à la notion générale de législation sapientiale ; mais alors la sphère de celle-ci doit être considérée comme pouvant s'étendre dans certaines conditions exceptionnelles, jusque dans la constitution de certaines formes traditionnelles rattachées principiellement à une révélation prophétique proprement dite. (On en trouve l'énoncé plusieurs fois dans les *Futuhât*, par ex. chap. 369). Il y a là un point d'un certain intérêt pour l'étude de la constitution et de la position du Christianisme dans l'ensemble du monde traditionnel, mais son importance dépasse de beaucoup ce cas. Nous aurons l'occasion d'y revenir au cours de nos traductions d'autres écrits du Cheikh

(*fikrî*), car elle est plus propre à être « enlevée », bien qu'elle aussi soit « vraie » selon un aspect, ainsi que nous l'avons dit.

Enfin, sache que le plus misérable des êtres est celui qui a un « livre » (*Kitâb*) et qui s'égare « en suivant ses passions », quoiqu'il ait une foi dans son livre. Mais ici il y a un point que je désire élucider, car on l'a peu relevé, et il est possible que certains s'y soient trompés (47) quand ils ont examiné cette question sous le rapport de la « possibilité (d'exister ou de ne pas exister) de ce qui se trouve à l'état de potentialité » (*al-jawâzu-l-imkânî*) ; l'état existenciel (*al-wujûd*) s'établissant sur l'une des deux solutions de l'alternative qui conditionne l'être possible (*al-mumkin*), il n'y a plus moyen de faire revenir l'être existencié (à l'état de simple possibilité indifférente). Il en est effectivement de même lorsque le Vrai — qu'Il soit exalté — se révèle à une chose, car alors Il ne se voile plus jamais à elle, et également quand Il « inscrit » (*kataba*) la foi dans un cœur, Il ne l'efface plus. Or si quelqu'un dit : « Il s'est caché à moi après qu'Il s'est révélé », c'est qu'Allah ne s'est aucunement révélé à lui, mais qu'Il lui a seulement montré quelque clarté ; celui-ci a cru pouvoir dire alors : « C'est Lui ! » (*Huwa Huwa*). Ensuite, comme l'être créé n'a aucune stabilité dans un état, lorsque l'état change, il dit qu'il y a « voile » (*hijâb*). Or, de même, l' « inscription » de la Foi et l'attribution des « Signes » (*al-Ayyât*, sing. *âyah*) et des « Evidences » (*al-Bayyinât*, sing. *bayyinah*) ne cessent jamais lorsqu'elles sont des dons faits « dans les cœurs », et que dans ces cœurs se dressent les Témoins de réalisation (*ach-Chawâhid*, sing. *châhid*) (48). Si des choses

al-Akbar, en premier lieu avec « Le Livre de la lettre Alif ou de l'Unité » (*Kitâbu-l-Alifi wa huwa Kitâbu-l-Ahadiyah*), « Le Livre sur le Maqâm de la Proximité » (*Kitâbu Maqâmi-l-Qurbah*), et « Le Livre sur les Degrés des Sciences Infuses » (*Kitâbu marâtibi 'ulûmi-l-Wahb*). Toutefois, dans notre texte, le qualificatif *ibtidâ'î* concerne les voies sapientiales proprement dites.

47. L'allusion concerne certaines discussions théologiques sur le degré de stabilité de la Foi ; nous aurons à en relever quelques incidences plus loin.

48. On a vu plus haut (note 29 *bis*) que le *châhid* est la « forme » du Contemplé restée dans le cœur du Contemplant après la Contemplation. Tout *châhid* procède d'un nom divin révélé dans le cœur du Contemplant, et celui-ci voit ensuite par la vertu de ce *châhid* les effets correspondants au-dit nom divin, tant en soi-même qu'en dehors de soi. La *bayyinah* est un messager (*safîr*) d'Allah, venant des profondeurs insondables et portant dans le cœur du serviteur une instruction divine et une science sûre ; par la *bayyinah*, (et il y en a des variétés), le serviteur « voit les choses du ressort de celle-ci telles qu'elles sont ». (Cf. *Futûhât*, ch. 286). Voici un verset coranique qui

qui ressemblent à ces réalités viennent à être retirées à quelqu'un, sache que ces choses n'avaient pas été « inscrites » dans la Table (*al-Lawh*) de son cœur (49), et l'être ne les « enveloppait » pas, mais était « enveloppé » par elles comme par un manteau ; cet être n'avait reçu que les formules opératives et le droit de les prononcer et n'avait pas reçu leurs « réalités » mêmes ; de tels dons peuvent être repris et ils peuvent donc cesser. C'est ainsi qu'Allah a mentionné : « Récite-leur l'affaire de celui auquel Nous avons donné Nos Signes et qui s'en est dépouillé » (Cor. 7, 174) (50). Les paroles « s'en est dépouillé » (*insalakha min-hâ*) expriment un fait analogue à l'enlèvement de l'habit par l'homme ou à l'abandon par le serpent de sa vieille peau. Les Signes en question étaient comme un habit sur le personnage (anonyme auquel se rapporte la mention coranique), dans le sens que nous venons de préciser (50 *bis*) ; celui-ci ne détenait que le pou-

réunit ces notions en fonction de la Foi : « Celui qui possède une *bayyinah* de son Seigneur, et qu'un *châhid* de Lui suit (pour l'appuyer), alors qu'il a (en outre) devant soi l'Ecriture (*Kitâb*) de Moïse comme modèle et comme miséricorde : des êtres comme celui-là *croient en* lui (en le Coran... » (Cor. 11, 20). — Le terme *âyah* signifie « verset », « signe » « miracle » et « pouvoir de produire des effets miraculeux ». Dans le Coran, on trouve souvent *bayyinât* comme qualificatif de certaines *âyât*.

49. Il s'agit du Cœur en tant que correspondant microcosmique de la Table Gardée (*al-Lawhu-l-Mahfûzh*) dans laquelle se trouvent « inscrites » de façon indélébile par le Calame Suprême (*al-Qalamu-l-A'lâ*) toutes les choses du Monde jusqu'au Jour de la Résurrection ; plus précisément, comme on le verra plus loin, il s'agit de la Face Intérieure du Cœur.

50. Ce personnage anonyme est identifié par les commentateurs avec plusieurs personnages, d'époques et d'importances variées, parmi lesquels Balaam fils de Béor (en arabe *Bal'âm ben Bâ'ûrâ*) dont parle le texte des Nombres XXII-XXIV et XXXI. Ce personnage possédait le Grand Nom secret de Dieu (*al-Ism al-A'zham*) par lequel toute demande est satisfaite ; pressé par le roi Balac et son peuple d'invoquer Dieu contre Moïse et les Israélites, il aurait finalement succombé à leur sollicitation et prévariqué à sa fonction théurgique. La modalité exacte de sa prévarication est différemment indiquée par les commentateurs juifs, chrétiens ou musulmans, mais le résultat certain, en ce qui concerne Balaam lui-même, est qu'il perdit ses pouvoirs et l'emploi du Grand Nom. Une concordance significative est à signaler ici : Origène dans ses *Homélies sur les Nombres* (cf. l'éd. *Sources Chrétiennes*, p. 302) précise également que « Balaam n'a pas porté la parole de Dieu dans le cœur, mais dans la bouche seulement », tout en ajoutant que « ses paroles étaient Parole de Dieu ».

50 *bis*. Dans les *Futûhât*, ch. 73, p. 135, le Cheikh al-Akbar précise que « l'homme de Moïse (*çâhibu Mûsâ*) (Balaam) portait ses signes comme un habit, et que cela est comme la « lettre » qui est le vêtement du « sens » ; les employant en dehors de l'obéissance à Allah, Allah l'a rendu malheureux... Parmi les communautés traditionnelles du passé, ne détenaient le Sens (*al-Ma'anâ*) du Grand Nom que les Envoyés et les Prophètes, qui en possédaient en même temps le Sens et les Lettres ; dans la génération mohammadienne, il y a certains êtres qui détiennent également les deux à la fois, et d'autres seulement le Sens sans les Lettres ; mais il n'y a jamais dans notre commu-

voir de « prononcer » certaines formules opératives ; quand il prononçait celles-ci, paraissait l'aspect caché du Nom (*maknûnu-l-Ism*) (qui entrait dans ces formulations, ainsi que son effet produit par vertu spéciale (*bi-l-khâççiyyah*) (51). Dans le cas des moyens exceptionnels à vertu opérative, il n'est requis aucune condition de pureté rituelle, ou de sainteté personnelle, ni de conscience, ni de concentration, pas plus qu'il n'est question de foi ou de manque de foi : il ne s'agit que d'une simple prononciation de lettres déterminées, et l'effet se produit même si celui qui les prononce est distrait par rapport à ce qu'il articule. Une chose analogue arriva à l'un de nos compagnons qui, récitant le Coran et parcourant un certain verset, constata que ce verset lui occasionnait un certain effet ; il s'en étonna sans pouvoir se l'expliquer. Alors il reprit la récitation depuis les versets antérieurs, et lorsqu'il arriva au dit verset il constata de nouveau lui-même l'effet. Et chaque fois qu'il le répétait, il observait cet effet. Ainsi, il connut que ce verset qui s'était « ouvert » par hasard, pendant sa récitation, est un des « lieux » coraniques à vertu spéciale (52) ; par la suite, il le prit comme « nom » (à invoquer

nauté de cas où l'on ait donné à quelqu'un les Lettres du Nom sans son Sens ».

51. On pourrait rapprocher cette expression de celle d'efficacité *ex opere operato* employée dans la doctrine sacramentaire chrétienne, mais il est à peine besoin de remarquer que, dans ce dernier cas, l'ordre d'application est très différent.

52. Il y a donc lieu de préciser que dans le cas des versets coraniques ou des formules se trouvant dans l'usage général, certaines conditions préalables ou sous-jacentes sont nécessaires, car autrement tout récitateur du Coran devrait faire des constatations analogues, et on ne s'expliquerait pas non plus que le compagnon du Cheikh al-Akbar n'ait pu faire lui-même cette constatation pendant ses récitations antérieures. L'analogie que fait donc ici le Cheikh al-Akbar se rapporte surtout à l'absence d'intention de la part du récitateur et au caractère automatique de l'effet de la prononciation.

Cependant, dans le cas de Balaam, il faut remarquer qu'il s'agissait d'opération dérivant de certains moyens très secrets et d'usage réservé, basés sur l'emploi du Grand Nom, « ineffable » même dans les conditions ordinaires, chose caractéristique surtout des formes traditionnelles de l'époque, ainsi que le disait le Cheikh al-Akbar dans le passage précité des *Futûhât*. Sous ce rapport, l'analogie serait à faire avec la situation spéciale du Nom Suprême (*al Ismu-l-A'zham*), dans l'ésotérisme islamique, même comme nous l'avons déjà dit. En voici une référence parmi d'autres : Le Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — qui par ailleurs a indiqué que le Nom Suprême se trouve dans tel ou tel verset ou dans telle ou telle formule contenant cependant des noms divins ordinaires, a dit à son épouse Aïchah : « Sais-tu qu'Allah m'a fait connaître Son Nom Suprême par lequel, quand on Lui demande, Il accorde, et, quand on L'invoque, Il répond ? » Comme elle voulait connaître ce Nom, il lui répondit : « Il ne te faut pas, à toi, le connaître, car tu devrais alors ne pas l'employer pour des choses de ce monde ». Ce Nom opératif est resté ainsi dans une tradition absolument cachée et entourée de garanties spéciales. A

opérativement) et produisait l'effet respectif chaque fois qu'il le voulait. Toutefois, une chose de ce genre ne séduit pas un Connaissant Véritable (*Muhaqqiq*), car celui-ci ne saurait se réjouir que de ce qu'il réalise effectivement en soi. C'est ainsi que lorsqu'on demanda à Abû Yazîd (al-Bistâmî) : « Quel est le Nom Suprême (*al-Ismu-l-Azham*) d'Allah ? », il répondit : « C'est la Sincérité ! Sois sincère et prends n'importe quel nom divin que tu voudras ! » Par cette réponse, il engagea à la réalisation effective (*at-tahqîq*), non pas à une simple prononciation de formule (53).

ce propos, citons encore les paroles du Cheikh al-Akbar qui, répondant au Questionnaire d'At-Tirmidhî (*Futûhât*, ch. 73) à la question 131 concernant « le Chef des Noms divins » (*Ra'su-l-Asmâ'i*) qui opère « par vertu spéciale » (*bi-l-khâççiyyah*) et « qui fut caché à toutes les créatures sauf à Ses favoris », dit que ce nom ne peut être divulgué.

53. Il faut préciser aussi que l'on peut arriver, ainsi que nous l'avons dit dans une note au prologue de ce traite, a obtenir *bi-ç-Cidq* = « par la force de la Sincérité ou de la Foi » (qui dépend en fait de la réalisation spirituelle personnelle) des effets analogues à ceux obtenus *bi-l-khawâçç* : c'est ce qu'on appelle *al-fi'lu bi-l-himmah* = « l'action par l'énergie spirituelle propre » (effet *ex opere operantis*). — Nous aurons à revenir sur toutes ces questions à l'occasion de la traduction du *Kitâbu-ch-Cha'n* (« Le Livre de l'Œuvre Divine quotidienne ») du Cheikh al-Akbar.

(*A suivre*).

LE CHEIKH AL-AKBAR MUHYIU-D-DÎN IBN ARABÎ Traduction et notes de M. VÂLSAN

UN SYMBOLE IDÉOGRAPHIQUE DE L'HOMME UNIVERSEL

(Données d'une correspondance avec René GUÉNON)

En finissant son article intitulé « La Montagne et la Caverne » (*Etudes Traditionnelles*, janvier 1938) (1), René Guénon, qui venait d'appuyer ses oonsidérations sur les schémas triangulaires correspondant à ces deux symboles, écrivait : « Si l'on veut représenter la caverne comme située à l'intérieur même (ou au cœur, pourrait-on dire) de la montagne, il suffit de transporter le triangle inversé à l'intérieur du triangle droit, de telle façon que leurs centres coïncident [fig. 1] ; il doit alors nécessairement être plus petit pour y être contenu tout entier, mais, à part cette différence, l'ensemble de la figure ainsi obtenue est manifestement identique au symbole du « Sceau de Salomon », où les deux triangles opposés représentent également deux principes complémentaires, dans les diverses applications dont ils sont susceptibles. D'autre part, si l'on fait les côtés du triangle inversé égaux à la moitié de ceux du triangle droit (nous les avons fait un peu moindres pour que les deux

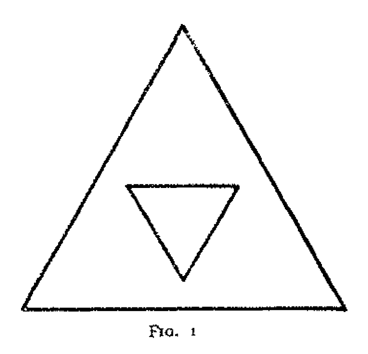


Fig. 1

1. On retrouvera le texte de cet article dans le volume posthume de René Guénon : *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, actuellement sous presse.

triangles apparaissent entièrement détachés l'un de l'autre, mais en fait, il est évident que l'entrée de la caverne doit se trouver à la surface même de la montagne, donc que le triangle qui la représente devrait réellement toucher le contour de l'autre) (1), le petit triangle divisera la surface du grand en quatre parties égales, dont l'une sera le triangle inversé lui-même, tandis que les autres seront des triangles droits ; cette dernière considération, ainsi que celle de certaines relations numériques qui s'y rattachent, n'a pas, à vrai dire, de rapport direct avec notre présent sujet, mais nous aurons sans doute l'occasion de la retrouver par la suite au cours d'autres études ».

Notre regretté maître n'eut plus en fait une telle occasion dans ses livres ou articles mêmes. C'est seulement dans sa correspondance avec nous qu'il a été amené, à plusieurs reprises à donner quelques précisions inédites, en rapport avec certains thèmes de nos échanges. Ses autres lecteurs n'ont donc plus maintenant d'autre moyen de savoir ce qu'il voulait dire à cet égard, que de prendre connaissance, par une notice posthume comme celle-ci, de certains passages de ses lettres. Nous les accompagnerons d'explications circonstancielles et de quelques commentaires personnels.

C'est à propos du symbolisme numéral de certains noms et termes arabes que ces questions furent pour la première fois évoquées ; pour mieux situer tout cela, il est opportun de rappeler que dans le *Symbolisme de la Croix*, ch. III (1931), René Guénon avait déjà écrit que, dans l'ésotérisme islamique, « il est enseigné que l' « Homme Universel », en tant qu'il est représenté par l'ensemble « Adam-Eve », a le nombre d'*Allah*, ce qui est bien une expression de l' « Identité Suprême ». En note, l'auteur précisait : « Ce nombre qui est 66, est donné par la somme des valeurs numériques des lettres formant les noms *Adam wa Hawâ*. Suivant la *Génèse* hébraïque, l'homme « créé mâle et femelle », c'est-à-dire dans un état androgynique, est « à l'image de Dieu ». Comme nous lui avons, de notre côté, signalé par la suite quelques autres correspondances (qui ne peuvent être évoquées dans le pré-

1. « On pourra remarquer, d'après le même schéma, que si la montagne est remplacée par la pyramide, la chambre intérieure de celle-ci est l'équivalent exact de la caverne » (Note de René Guénon).

sent contexte), il y eut dans sa réponse une première allusion, insuffisamment explicite toutefois, au point qui nous intéresse :

« Pour le nombre 45 du nom *Adam* il y a lieu de remarquer que ce n'est pas seulement un multiple de 9, mais que c'est proprement le « triangle » de 9, c'est-à-dire, en d'autres termes, la somme des 9 premiers nombres. D'autre part, le nombre de *Hawâ* est 15, qui est le « triangle » de 5 ; le rapport de ces deux triangles peut aussi donner lieu à quelques considérations curieuses ; j'ai d'ailleurs depuis longtemps l'intention de parler de cela dans quelque article, mais je n'en ai pas encore trouvé l'occasion jusqu'ici » (*Lettre du* 30 *mars* 1940).

En lui répondant, nous fîmes, entre autres choses, la remarque que le rapport entre 45 et 15 était particulièrement intéressant dans la disposition que les 9 premiers nombres ont dans le soi-disant « carré magique » de 9, où chaque rangée, verticale, horizontale ou diagonale totalise 15, l'ensemble se trouvant centré sur le nombre 5, symbole numéra du microcosme humain (cf. la disposition de l'homme régénéré sur l'Etoile flamboyante). Ceci nous valut en retour une précision nouvelle sur le point qui nous intéresse ici :

« Vos remarques au sujet du « carré magique » de 9 sont exactes (1) ; mais de plus, le rapport des nombres d'Adam et de Hawâ est aussi celui des deux triangles dont j'ai parlé à propos du symbolisme de la montagne et de la caverne Si l'on considère la somme des deux noms sans faire intervenir la conjonction, c'est-à-dire 60, Adam en représente trois quarts et Hawâ un quart ; cela pourrait peut-être être rapproché de certaines formules hindoues (un quart, en sanscrit est appelé un « pied », *pâda*), pour autant du moins que ces formules sont susceptibles d'une application à l'Homme Universel » (*Lettre du* 21 *avril* 1940).

FIG. 2.

A ce dernier propos voici ce qui nous paraît pouvoir être évoqué, tout d'abord des données hindoues citées ailleurs par René Guénon lui-même. La *Mândûkya Upanishad*

1. La question du symbolisme de ce « carré » a été reprise ensuite par Guénon lui-même dans *La Grande Triade* (ch. XVI : Le « Ming-Tang »), parue en 1946.

(shruti 1 et 2) emploie l'unité de mesure appelée *pâda* à propos des conditions d'*Atmâ* : « *Atmâ* (dont toutes les choses ne sont que la manifestation) est *Brahma*, et cet *Atmâ* (par rapport aux divers états de l'être) a quatre conditions (*pâdas*) ; en vérité tout ceci est *Brahma* ». Après avoir cité ce texte dans le chapitre X de l'*Homme et son devenir selon le Vêdânta*, René Guénon montre aux chapitres XI, XIV et XVI, que d'après les correspondances établies par la même *Upanishad* entre les éléments constitutifs (*mâtras*) du monosyllabe sacré *Aum* (prononcé *Om*) et les conditions (*pâdas*) d'*Atmâ*, dont il est le symbole idéographique, ces quatre conditions sont :

1° l'état de veille (*jâgaritasthâna*) qui est celui de la manifestation la plus extérieure, le monde corporel, représenté par la lettre A du monosyllabe ;

2° l'état de rêve (*swapnasthâna*) qui est celui de la manifestation subtile représenté par la lettre U ;

3° l'état de sommeil profond (*sushupta-sthâna*), le degré principiel de l'être, représenté par la lettre M ;

4° l'état suprême, total et absolument inconditionné représenté par le monosyllabe lui-même, envisagé sous son aspect principiel et « non exprimé » par un caractère idéographique (*amâtra*).

Mais d'autre part, la *Maitri Upanishad* (7e Prapâthaka, shruti 11) dit : « Veille, rêve, sommeil profond, et ce qui est au-delà, tels sont les quatre états d'*Atmâ* : le plus grand (*mahattara*) est le Quatrième (*Turîya*). Dans les trois premiers *Brahma* réside avec un de ses pieds ; il a trois pieds dans le dernier ». Et René Guénon commente : « Ainsi les proportions établies précédemment à un certain point de vue se trouvent renversées à un autre point de vue : des quatre « pieds » (*pâdas*) d'*Atmâ*, les trois premiers quant à la distinction des états n'en sont qu'un quant à l'importance métaphysique, et le dernier en est trois à lui seul sous le même rapport. Si *Brahma* n'était pas « sans parties » (*akhanda*), on pourrait dire qu'un quart de Lui seulement est dans l'Etre (y compris tout ce qui en dépend, c'est-à-dire la manifestation universelle dont il est le principe), tandis que Ses trois autres quarts sont au-delà de l'Etre. Ces trois quarts peuvent être envisagés de la façon suivante :

1° la totalité des possibilités de manifestation en tant qu'elles ne se manifestent pas, donc à l'état absolument permanent et inconditionné, comme tout ce qui est du « Quatrième » (en tant qu'elles se manifestent, elles appartiennent aux deux premiers états ; en tant que « manifestables », au troisième, principiel par rapport à ceux-là) ;

2° la totalité des possibilités de non-manifestation (dont nous ne parlons d'ailleurs au pluriel que par analogie, car elles sont évidemment au delà de la multiplicité, et même au delà de l'unité) ;

3° enfin, le Principe Suprême des unes et des autres, qui est la Possibilité Universelle, totale, infinie et absolue ».

Il est naturellement possible de trouver des correspondances entre les 4 *pâdas* de *Brahma* et les 4 petits triangles en lesquels se décompose le grand (de même que, d'un autre côté, on devrait pouvoir opérer une transposition nouvelle du monosyllabe *Aum*) : dans ce cas le triangle inversé, appliqué à l'ordre principiel, symbolise l'Etre en tant qu'il se manifeste (1) ; les 3 triangles droits correspondent alors aux trois aspects de *Brahma* au-delà de l'Etre : le triangle supérieur, origine de l'ensemble figuratif, convient naturellement comme symbole du Principe Suprême de toutes les possibilités, et les deux triangles de droite et de gauche, respectivement aux possibilités de non-manifestation et aux possibilités de manifestation en tant qu'elles ne se manifestent pas (2).

D'autre part, quand on envisage les correspondances avec les 4 *pâdas* d'*Atmâ*, elles sont les suivantes : le triangle supérieur correspond au *pâda* principiel et non-manifesté, et les autres 3 triangles aux trois *pâdas* du domaine de la manifestation mis, en outre, en rapport avec les *mâtras* d'*Aum*. Cependant, pour une application précise, il faut envisager là encore une interprétation selon le symbolisme du centre, de la droite et de la gauche, c'est-à-dire en réordonnant la

1. Le triangle inversé est dans le Bouddhisme, par une application plus spéciale, le symbole de miséricorde d'*Avalokiteshwara*, « le Seigneur qui regarde en bas ».

2. Il en est ainsi, précisons-le, lorsque l'on considère la manifestation dans un sens « négatif » ; mais si l'on envisageait celle-ci dans un sens « positif », c'est-à-dire comme accomplissement ou perfection des possibilités existencielles (conformité au *Fiat*), le symbolisme de la « droite et de la « gauche » se trouverait inversé.

hiérarchie verticale des degrés de l'existence (principiel, intermédiaire et corporel) sur un plan horizontal correspondant au point de vue des « directions de voie », ou encore de la « justice distributive ».

Enfin, en se plaçant à un point de vue plus cosmologique (proche de celui du Sankhya) mais dans les termes de la *Shvetâshvatara Upanishad*, le triangle supérieur serait l' « Etre Unique et Sans-Couleur » (interprété comme *Shiva*), et les trois autres triangles, les trois « non-nés » : l'un, de caractère féminin, « la non-née rouge, blanche et noire » qui engendre les êtres particuliers, et qui correspond à la Nature Primordiale principe des trois *Gunas*, ou encore à la *Shakti* de *Shiva*, est représenté logiquement par le triangle inversé (1) ; les autres deux « non-nés » sont de caractère masculin, mais l'un « se tient à côté de celle-ci satisfait, l'autre la quitte après en avoir joui » ; ce sont respectivement l'âme incréée, mais passive et liée dans le premier cas, active et détachée dans le deuxième (*Sv. üp. IV*, 1 et 5) (2). Cependant ce texte parle proprement de 4 entités distinctes, et non pas de 4 parties d'un même être. Or, en vérité il s'agit de modes d'une même réalité essentielle qui n'est autre qu'*Atmâ*, mais ces modes sont ici, pour des raisons didactiques, personnifiées dans des hypostases typiquement caractérisées qui peuvent l'affecter non seulement dans la multitude des êtres existants mais aussi dans la multiplicité des états d'un même être (3).

Mais revenons à notre correspondance avec Guénon. A un autre moment, bien plus tard, nos lettres touchant à plusieurs reprises à la question du *mantra Aum* en rapport avec des noms et formules de *dhikr* islamique, R. Guénon nous dit enfin :

« En connexion avec ce que je vous avais dit, je vous

1. Cette identification est en parfait accord avec le symbolisme propre au principe féminin ; entre autres, telle est la position du triangle en tant que symbole de la *Shakti*.

2. L'ordre de mention dans le texte upanishadique cité correspondrait ainsi au symbolisme du centre, de la gauche et de la droite.

3. C'est de la même façon que « les deux oiseaux, compagnons étroitement unis, agrippés au même arbre, l'un mangeant le fruit, l'autre immobile mais regardant intensément », figurent respectivement *jivâtmâ* et *Atmâ* c'est-à-dire deux degrés du même Soi. Du reste dans la *Shvetâshwatara Upanishad* la strophe concernant ces deux oiseaux (IV, 6) suit immédiatement le passage qui mentionne les 4 entités dont nous parlons.

demanderai encore d'examiner attentivement ce que donne la disposition des lettres sur les côtés de la figure ci-contre, dans laquelle le grand triangle doit être regardé comme valant 45 = Adam, et le petit triangle inversé comme valant 15 = Hawâ. Cette figure est celle que j'avais donnée, mais sans les lettres et sans même faire allusion à cela, car j'avais l'intention d'y revenir plus tard, dans mon article sur la montagne et la caverne » (*Lettre du 4 août 1945*).

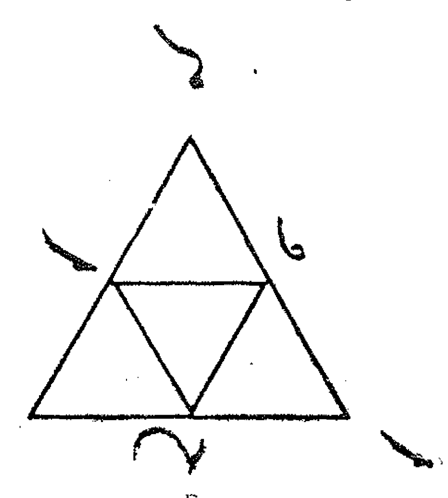


Fig. 3.

Les circonstances ne nous ont pas permis à l'époque de faire autre chose que de le remercier pour cette importante communication, de sorte que nous n'avons pas à citer de sa part quelque appréciation sur les constatations que nous pouvions faire à ce propos, ni d'autres considérations qu'il n'aurait pas manqué d'ajouter lui-même à l'occasion. Nous espérions aussi qu'il se déciderait à écrire enfin l'article qu'il avait en vue depuis si longtemps.

Voici, maintenant, ce que l'on peut dire à première vue à propos de cette figure :

Les lettres qui l'entourent sont arabes, à savoir : au sommet un *alif*, au coin de droite un *dâl*, à celui de gauche un *mîm*, ce qui fait pour le grand triangle le nom *Adam* ; au milieu du côté droit, où se trouve la pointe d'un des angles du triangle inversé, il y a un *hâ*, au milieu du côté gauche, où est la pointe de l'angle adjacent au même côté, un *wâw*, et enfin, au milieu de la base du grand triangle, où s'appuie le sommet renversé du petit triangle, un autre *alif*, ce qui fait

pour le petit triangle le nom *Hawâ* (1). L'effet que produit cette interférence des lettres des deux noms sur chaque côté du grand triangle est le suivant : sur le côté droit *alif — hâ — dâl* = *Ahad*, qui signifie « Un » ; sur le côté gauche *alif — wâw — mîm* = *Awm*, ce qui est la transcription arabe du monosyllabe sacré de l'Orient ; enfin sur la base, en suivant l'ordre normal de l'écriture arabe on a *dâl — alif — mîm* = *dâm*, un verbe signifiant « il est permanent », mais qu'il faut lire plutôt au participe présent *Dâ'im* = « Permanent, Eternel », ce qui donne un des noms divins, l'*i* de la transcription de ce dernier mot ne correspondant alors dans l'écriture arabe qu'à une simple *hamzah* (signe d'attaque vocalique qui n'est pas une lettre et n'a, par conséquent, non plus de valeur numérale). On a ainsi trois termes d'une importance capitale dans l'ordre doctrinal : le nom divin de l'Unité Pure (cf. Cor. CXII. 1), le vocable primordial qui selon la doctrine hindoue inclut l'essence du triple Vêda et qui est donc un symbole du Verbe universel, et, enfin, un terme qui exprime aussi bien la permanence du Principe Unique que celle de la Révélation Première du Verbe. Cependant, ces trois aspects divins, en tant qu'ils apparaissent ici dans la structure de la Forme de l'Androgyne humain, sont en l'occurrence, proprement des aspects théophaniques de l'Homme Universel.

Sous ce rapport, il est frappant de constater que l'*alif* du sommet, qui exprime déjà par lui-même les idées de « principe » et d' « unité » (la valeur numérale de cette lettre étant 1), ou encore de « polarité » (la valeur des lettres qui composent le nom *alif* étant 111, nombre du « pôle », *Qutb*), entre comme lettre initiale dans la constitution aussi bien d'*Ahad* = « Un » que d'*Awm* = *Om*, et cela est en accord aussi avec la position principielle que cette lettre occupe tant dans l'ordre « numéral » que dans l'ordre « littéral » : ceci suggère l'idée qu'on se trouve là en présence d'une sorte de « sceau » des deux sciences sacrées des Nombres et des Lettres. Ces sciences sont en réalité les deux branches principales de la Science plus générale des Noms (applicable

1. Le nom de *Hawâ* exprimant l'idée de vie (*hayât*), on voit tout de suite sa relation avec le cœur, siège du « centre vital », dont le triangle inversé est le symbole géométrique.

aussi bien dans l'ordre divin que dans l'ordre créaturel) qu'Allah a enseignée par privilège à Adam (Cor. II, 31 ; cf. Genèse II, 19-20), et le fait que cet *alif* est dans notre schéma, tout d'abord l'initiale du nom même d'*Adam*, illustre parfaitement la vérité que ces deux sciences sont deux attributs complémentaires et solidaires de l'Homme Universel. Cependant leur première origine étant divine, ainsi que nous venons de le dire, l'*alif* qui symbolise leur principe doit être considéré comme étant originellement et essentiellement l'initiale du nom même d'*Allah*, « conférée » à *Adam* par la Théophanie Primordiale que constitue, à vrai dire, la création de celui-ci « selon la Forme d'Allah ». Cet *alif* est alors un symbole de l'essence intelligible de cette Forme totale, de même que le tracé droit de la première lettre de l'alphabet sacré est considéré comme le principe constitutif de toutes les autres, et de même que le son *a* qui lui correspond (comme on le voit dans l'écriture quand la lettre marquée d'une *fathah* — son *a* — « saturée » est prolongée nécessairement avec un *alif*) est la voix primordiale, dont tous les sons possibles n'en sont que des modifications, et de même enfin, que l'unité, qui est la valeur numérale de cette lettre, est le principe de tous les nombres (1).

Enfin cet *alif* supérieur, et de position initiale dans le nom *Adam*, a comme une « projection » dans l'*alif* inférieur qui est la finale du nom *Hawâ*. La relation entre ces deux *alif* est d'ailleurs en toute rigueur celle de deux degrés existenciels simultanés et polairement opposés d'un même être, tout comme *Hawâ* n'est qu'une partie intime de l'Adam primordial et androgyne, et, distinctivement, son complément produit par un simple réfléchissement intérieur de l'aspect masculin (2). D'un point de vue microcosmique plus analytique la place qu'occupe l'*alif* du sommet est celle

1. Nous ne pouvons insister à cette occasion sur les diverses façons dont cette conception pourrait être « vérifiée » encore par certaines opérations techniques d'ordre littéral et numéral.

2. Dans notre figure ce réfléchissement doit être considéré comme « triple », chacun des triangles droits contigus par un côté commun avec le triangle inversé, projetant dans celui-ci son reflet propre, et cela pourrait être mis en rapport, dans l'ordre principiel et non-manifesté entre autres, avec la triple potentialité de *Prakriti* (les trois *gunas*), et dans l'ordre des productions, par exemple, avec les trois fils du couple primordial nommés dans la Genèse (Caïn, Abel et Seth) qui représentent trois types fondamentaux d'humanité.

du rayon envoyé par le Soleil spirituel, qui est le Soi transcendant, et touchant tout d'abord au centre du « Lotus à mille pétales » (*Sahasrara*) (1), situé symboliquement à la couronne de la tête. A son tour l'*alif* d'en bas représente, pourrait-on dire, l'aboutissement inférieur du même rayon (à travers l'artère subtile *Sushumna*), et sa position, qui est le point de contact entre le sommet inversé du petit triangle et la base du grand, exprime une relative et apparente « immanence » du Soi au fond de la « caverne du cœur » (2), alors que, selon son essence pure, le Soi reste inconditionné, tout comme l'*alif* originel, celui d'*Allah*, n'est assignable selon sa nature véritable en aucune position déterminée sur ce schéma symbolique dont les éléments procèdent cependant tous de lui. Du point de vue macrocosmique, la relation de « descente » qui existe entre ces deux *alif* est au fond une expression de la manifestation du Commandement Seigneurial (*al-Amr ar-Rabbânî*), qui descend du Ciel en Terre, réordonne le monde et remonte vers Allah (3).

D'autre part, si l'on se rapporte au symbolisme de la montagne et de la caverne comme « séjours » du Pôle spirituel, l'*alif* supérieur représente la position dominante et manifeste de celui-ci au début du cycle, et l'*alif* inférieur sa résidence centrale et intérieure dans la phase d'occultation.

Enfin, pour conclure nos considérations supplétives nous dirons qu'il est probable qu'en insistant un peu plus on pourrait faire d'autres constatations significatives tant dans l'ordre numéral que dans l'ordre littéral et verbal, mais notre but étant surtout de rapporter le propos de René Guénon, nous arrêtons là, pour le moment, notre intervention personnelle sur ce point.

1. Le fait que l'*alif* dérive d'une racine qui voyellée *alf* signifie « mille » vient favoriser en quelque sorte cette assimilation.

2. C'est donc un équivalent de l'*Avatâra* « né dans la Caverne », et encore de *Shiva* engagé dans le devenir et appelé « celui qui est dans le nid ». — Cela n'est pas non plus sans rappeler, selon une autre perspective sur la constitution de l'être humain, la localisation au bas de la colonne vertébrale de la force serpentine *Kundalini* dans le triangle appelé *Traipura* qui est le siège de la *Shakti*. Il est plutôt superflu de rappeler aussi que le Serpent, *al-hayyah*, est étymologiquement aussi bien que mythologiquement, lié à Eve.

3. Cela se fait « pendant un Jour dont la mesure est de 1.000 ans du comput ordinaire » (Cor. XXXII, 5), ce qui évoque encore la signification de la racine dont dérive le terme *alf*.

Il reste cependant que le fait le plus frappant dans cette figure est l'apparition de l'*Aum*, et on peut se demander que peut valoir au fond la présence de ce vocable védique dans un contexte arabe. Cette question nous oriente vers un autre domaine d'étude, et nous nous proposons de la considérer dans un autre article dans lequel nous aurons à évoquer encore quelques propos de la correspondance avec René Guénon.

Michel VALSAN.

LES LIVRES

Frithjof Schuon : *Images de l'Esprit* ; Shintô, Bouddhisme, Yoga (Flammarion, éditeur, Paris). Les trois traditions, Shintoïsme, Bouddhisme et Hindouisme, dont cet ouvrage traite plus particulièrement ne sont sans doute pas celles auxquelles se rattachent la grande majorité de ceux qui le liront. Son importance n'en est pas moindre pour cela et les lecteurs occidentaux en tireront le plus grand profit et en retiendront des enseignements d'un prix inestimable, comme d'ailleurs de tous les autres écrits de Frithjof Schuon. Pour nous Européens, le Shintô japonais est assurément « lointain », mais, comme le relève l'auteur, paraphrasant un mot célèbre, « tout ce qui est traditionnel est nôtre ». Par l'accent qu'elle place sur tel aspect de la Vérité, chacune de ces traditions, même celle qui paraît la plus étrangère à nos mentalités, a quelque chose d'essentiel à nous dire. Précisément, ce livre dégage divers traits qui, dans les trois traditions envisagées, ont une portée essentielle et immédiate pour tous les lecteurs doués de quelque ouverture d'esprit.

On ne se risquera pas à analyser un tel ouvrage, se bornant à donner quelques brèves indications destinées à en souligner l'exceptionnel intérêt. Dans une magistrale introduction sur l'« esprit symboliste », l'auteur procède à une mise au point fort opportune devant les fausses interprétations auxquelles le terme même de symbolisme donne lieu si fréquemment de nos jours. En réalité, la mentalité symboliste est contemplative et très éloignée de l'« idolâtrie » que certains modernes ont prétendu lui reprocher. Les « Mythes shintoïques » que Frithjof Schuon envisage ensuite en sont une claire illustration.

Le Shintoïsme est peut-être la forme la plus intacte de ce courant traditionnel que l'auteur désigne comme le « chamanisme hyperboréen ». Il présente en tout cas des analogies frappantes avec la tradition des Peaux-Rouges dont il partage le caractère héroïque. La nature elle-même est un sanctuaire et « le Shintô, comme la tradition nord-américaine, connaît le culte des grands phénomènes de la nature : soleil, lune, ouragan porteur de pluie, vent, tonnerre, foudre, feu, animaux, rochers, arbres, sans oublier le ciel et la terre qui en sont les contenants » ; au-dessus de tout, il y a le « Grand Esprit » ou, comme disent les Japonais, le « Seigneur du vrai Centre du Ciel ».

A première vue, la mythologie du Shintô paraît déconcertante. Elle exprime cependant une métaphysique et une cosmologie comparables à celles des autres traditions, notamment de l'hindouisme, avec lequel de significatifs rapprochements peuvent être établis. On ne se trouve évidemment pas en présence de ce que certains appellent une « religion naturelle », car c'est

là une définition qui n'est qu'une pétition de principe et qui ne répond à aucune réalité.

Avec son caractère chevaleresque, le Shintô comporte une éthique et des vertus qui n'ont pas manqué de faire impression sur les étrangers, même lorsque ceux-ci furent incapables d'en discerner le véritable sens et la profondeur. Il présente bien d'autres aspects fort importants que cet ouvrage explique de façon lumineuse. En conclusion, « si le Shintô est expressément la tradition des Japonais, cela ne saurait signifier qu'il n'a rien à enseigner aux autres hommes, car toute religion possède, par définition et en principe, une sorte de rayonnement universel... »

La deuxième partie du livre contient des considérations dont l'occasion est fournie par le Bouddhisme, mais qui sont d'une égale valeur pour les tenants de toutes les traditions. Comme il est impossible de les résumer, nous voudrions seulement souligner l'intérêt immédiat de cette étude pour tous les lecteurs ouverts aux idées traditionnelles ; ils y trouveront, à côté de remarques permettant d'approfondir leur connaissance du Bouddhisme, des réponses à certaines questions qui se posent de nos jours, notamment en face de la science moderne et de sa présomption. Citons au moins l'une de ces questions : « pourquoi la Providence a-t-elle laissé l'homme dans l'ignorance de certaines choses — sur le plan du monde sensible — qu'il devait finir par découvrir fatalement ? » Quant à la liberté que l'esprit moderne et antitraditionnel aime tant à invoquer, l'auteur rappelle que « la seule liberté proportionnée à notre nature est celle qui ouvre les portes vers l'éternelle liberté que nous portons au fond de nous-mêmes ».

Relevons encore un avertissement opportun au sujet de l'intérêt actuellement suscité dans les pays occidentaux par le Zen : cet intérêt « résulte d'une réaction compréhensible contre la grossièreté et la laideur, et aussi d'une certaine lassitude à l'égard de concepts jugés inopérants — à tort ou à raison — et des logomachies philosophiques habituelles ; mais il s'y mêle facilement des tendances anti-intellectuelles et faussement « concrétistes » — il fallait s'y attendre — ce qui enlève à cet intérêt toute valeur effective ». D'un autre coté, « il y a également le danger inverse, concernant les Extrême-Orientaux eux-mêmes : les Zénistes, dans leurs rencontres universitaires avec l'Occident, résistent difficilement à la tentation de surenchérir sur le caractère en un sens adogmatique de leur tradition, comme si l'absence de dogmes avait pour le contemplatif asiatique la même signification et la même couleur que pour l'agnostique occidental ».

Le Zen conduit l'auteur à parler du « culte du thé », cette pratique mystérieuse et généralement si mal comprise des « spécialistes ». Malgré les apparences et même si le Bouddha n'a jamais préparé de thé, comme il n'a pas non plus tiré à l'arc ou arrangé de fleurs, il s'agit d'un aspect légitime et orthodoxe du Mahâyâna, lequel n'a pas été fabriqué par les hommes, mais représente « la forme définitive du Bouddhisme, donc valable jusqu'à la fin du monde et à l'avènement de Maitreya ».

Le livre se termine par des « Remarques sur le Yoga » qui aideront le lecteur occidental à concilier un point de vue de « technique spirituelle ». avec une attitude de piété et de vertu.

Nous n'en citerons que ceci : « Il importe de ne jamais perdre de vue qu'il n'est pas de Yoga qui se fie présomptueusement à ses seuls moyens, et que le Yoga le plus caractéristique, à savoir l'ensemble du Hatha-Yoga et du Râja-Yoga, se pose humblement aux pieds d'Ishvara et se place dans ses mains divines. C'est que l'« art » n'est pas possible sans la grâce de Dieu, pas plus que la vertu et l'intellection ».

Roger DU PASQUIER.

Le Gérant : A. ANDRÉ VILLAIN.

131. — Imprimerie JOUVE, 15, rue Racine, Paris. — 6-1961.